

مجلد اول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

نعمت رب العالمين

كشف البصير

مما في المسلم

القصير

روى الشيخان عن أبي هريرة

عن النبي صلى الله عليه وسلم

من لم يدر ما في المسلم

قصير

مختصر فہرست از کتب خانہ تجارستان طبیب ہندی

تفسیر طالع بینی بمطابق ہندی	تفسیر سراج النیر	تفسیر اصول الکلام	در عقائد و مذہب
مردی و حیوانی - اس تفسیر کے	تفسیر علی بن ابی طالب	تبیین اللام	ایضاً کتب
ہر طرح میں مطبع نے کار	تفسیر سراج النیر	ایضاً ستر علم ہندی	قادی نامہ
دو سال کی محنت کی پوریل	بے نقد - کشوری	نیل الاوطار نامہ محمد شاکانی	دو چار جلد عربی
فتح حدودہ ملی و مطبوعہ ہندی	تفسیر جامع البیان	درہ شمس جلا طبع مصر	ایضاً مطبوعہ کتب
کر کے اس سے منقول مذکور	بنامہ شمس بنامہ شمس	سفر السعدی مصری	اشعار و اشعار
صحیح کیا ہے حاشیہ ج غلط	مطبوعہ مصر	کتبہ احتیاج فی تہذیب الزمان	قادی نامہ لکھنؤ
اور منہج آبجنگ نقل ہوتے	تفسیر شمس بنامہ شمس	تفسیر لکھنؤی فارسی	ایضاً کتب
چلے آتے تھے غاج کے گئے	تفسیر لکھنؤی شمس بنامہ شمس	سند نامہ علم حرم شرح	ایضاً مطبوعہ کتب
بھاسے آنکے حواشی ہندو	مع ندی -	قادی نامہ	مردی و حیوانی
جمل تفسیر کیر تفسیر ہندی	صحیح مسلم مع ندی انصار	مسند امام شافعی	مردی و حیوانی
دارک - بیجاوی و غیرہ کتب	فلسفی شمس بنامہ شمس	موضوعات کیر	ایضاً و کتب
تفسیر حاشیہ مصری	ابن ماجہ محشی ہندی	موضوعات صغیر	در الحاشیہ شرح و اشعار
تفسیر احمدی ہندی	ابوداؤد محشی کشوری	تشیبک جمل علی بن ابی طالب	ایضاً مصری مع کتب
تفسیر خازن مصری مع کتب	مسند امام مالک شمس بنامہ شمس	نقشہ لکھنؤی شرح و کتب	شرح و کتب مع کتب
تفسیر فتح البیان مع کتب	مسند مع شمس بنامہ شمس	شاد العادنی ہندی غیر لکھنؤ	عربی مع کتب
تفسیر مسلم ہندی بنامہ شمس	شرح مسند شمس بنامہ شمس	ماہیت ہندی شرح و کتب	سایہ شرح و کتب
تفسیر بیجاوی	شرح مسند شمس بنامہ شمس	فتح البیان شرح البیان	کتب و کتب
تفسیر دارک	مسند شمس بنامہ شمس	نقشہ لکھنؤی شرح و کتب	ایضاً کتب
تفسیر طالع بینی لکھنؤ	مسند شمس بنامہ شمس	فتح البیان کامل مصری	مردی و حیوانی
افاضل و سبب	کمال فی اسرار لکھنؤ	ایضاً مطبوعہ مصری	مردی و حیوانی
تفسیر طالع بینی لکھنؤ	تفسیر طالع بینی لکھنؤ	مردی و حیوانی	مردی و حیوانی
تفسیر طالع بینی لکھنؤ	تفسیر طالع بینی لکھنؤ	مردی و حیوانی	مردی و حیوانی

مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

الحمد لله الذي علمنا العلم على نور قضا الطبع بهذا الشرح أسلم الذي صار للعلم
والدعوة يتعلم للتربية في العلوم كما لم يعرف ذلك أسلم المستمع

الكتاب

مؤلفه محمد رشيد الدين القنوبي رحمه الله تعالى
مصححه محمد رشيد الدين القنوبي رحمه الله تعالى

المطبعة في الواقي الدفلى

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة
 من كلمات القرآن المتميزة عن غير الفصل والمراد بها هنا هو هذا اشتقاقها من اى
 لانها تبين ان اى شى او من اوى اليه اى يرجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى
 العلامة واصلا عند الفراء الحوية ككثرة قابلية واو يا الفاء على خلاف القياس
 وعند اخيل اية وعند سيبويه اوية كرملة فاعلت قال ابن هشام في تذكرة اذا اجتمع
 حرفان متحقان للاعلال فالقياس ان يعلى الثانى دون الاول نحو موسى وموى
 وشذ في كلامهم ان يعلى الاول دون الثانى كحاية وطاية وثاية واية وعند الكسائي
 اية كقائلة فخذت الهمزة تخفيفا وارسل لبينات جمع بيعة من البيان وهو نظيره
 والمراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التى لا تقبل التأويل والاحاديث كذلك
 او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلا ريب وارتياح فظلم الدين اما
 بالتشديد يعنى ملائحة اكل ونشر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف يعنى
 ظهرا لدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثانى مرفوعا وطبع اليقين طبع اما
 بالتشديد او بالتخفيف معروفا يعنى ملائحة اليقين فى قلوب المؤمنين واما بالتخفيف مجهولا
 يعنى احكم اى جعل اليقين فى قلوبهم محكما ربنا لا الحقيقة حقا اى فى الواقع
 ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
 ممن سواك مجاز ثبوت فى الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك والحقيقة له الا
 بحقيقتك فهو غير ثابت وباطل فى نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الا موكلا
 ممن غيرك مجازا باجازتك وامور بامرک فالمجاز نهنا بضم الميم مفعول من
 الاجازة لا كما كان اولا بفتح الميم اعنة المبادئ الا عنة جمع عنان بل كسر عنة

دوال لكلام والمبادئ جميع مبدءا بمعنى ابتداء الشيء وما يتوقف عليه فبدايات كل
 الامور واسبابها بيدك اى بقدرتك واختيارك نواصي المقاصد النواصي
 جمع ناصية بمعنى موتى يثباني مفوضة اى مروودة اليك لانك انت تقضى
 المقاصد لا غير فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا
 محمد المصطفى المحكم جميع حكمته بالكسرة العدى والعلم والحكم والنبوة والقرآن
 ورسول الله صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومتم لها بالطريق الامم بفتحين بمعنى
 الوسط يعنى الطريق الذى لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بشيخا مع الكلمة اى
 الكلمات الجامعة لانواع الاحكام الى فهم الامم الافهام اما بالفتح وهو ان
 او بالكسرة والامم بضم الهزة وفتح البسيم جمع امته بمعنى القوم فالمعنى على الاول ان
 الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه العقول
 معاني هذه الكلمات فننتقل تلك العقول من المعاني الى الاحكام والمعنى على
 الثانى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعلموا بها فعلى هذا الى معنى اللام وقيل
 يحتمل ان يكون الامم جميع امته بمعنى الدين والشرعية ويكون اجمع باعتبار الانواع
 والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الشرائع اى الاحكام الشرعية
 وعلى اله واصحابه الذين هم ادلة العقول اى عقول المؤمنين والدليل
 هو الموصول الى المطلوب وعقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذى هو الايمان
 والتصديق بسبب الآيل والاصحاب سيما الاربعة الاربعة فى الايضال
 الى المطلوب وهم اخلفاء الرشدون من اصحابه وعلى رضى الله عنه وابناه الحسن
 والحسين واهل بيته فاطمة الزهراء من آل واهل بيته اما بعد فيقول الشكوى اى

له قوله الله
 الصبور بالوصف
 كان ذلك ذلك
 لان كل بديهي
 له عقول من تلك الامم
 والوصف الثانى
 يشتمل على الامم
 اجمع بالوصف
 وبنائه على ذلك
 فننتقل من المعاني

الشاكر المصوب اى الصابر محبا لله بن عبد الشكور الذى مات سنة الف
 ومائة وتسع عشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذوق الكمال الذروة بفهم
 الذال المعجزة او كسر العالمى من كل شئ او عالمى بجبل اى بالاسنى هرير وبالاى
 كوه ورقاة اى رفته عن حضيضه لقال الى قلة الجمال انخفض السافل
 من الارض اى لى زمتى من كوه وقال اى هم مصداقنى القول وقيل يتعمل
 القول فى الخبر والقال فى الشر والقالة بضم القاف وتشديد اللام راس جبل والعالمى
 من كل شئ اى سر كوه وبالاى هرير وادى الى كيفة الانسان وما هو عليه من السعادة
 باستكمال النفس اى الروح والمادة اى ما تعلق به نفس هو البدن وذلك
 اى الاستكمال بالتحقق اى الصيرورة على اليقين والخلق اى التدين بالاعمال
 الصالحة وبالاى اول استكمال لنفسه بالثانى استكمال المادة وهما اى يتحقق ويتخلق
 بالتفقه فى الدين والتبصر اى التمسق بمواقف الحق واليقين والمناسب
 فى صلة استجرى والسلوك فى هذا الواجى الذى هو تقفه انما يتاقي
 بتحصيل المبادئ التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من المبادئ علم اصول
 الاحكام الفقهية لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاہة فهى اى علم الاصول من اجل
 علوم الاسلام فان اهل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومبادئها والاصول بعض
 منها التبة الف فى مدحه اى يدح الاصول وبيان علوم مرتبة خطب جميع خطبة
 وهى الكلام المنفرد المسجج وصنف قواعد اى قواعد الاصول كتب كنت صفت
 بعض عمرى فى تحصيل مطالبه وكلت نظرى الى تحقيق ما ربه المارب جمع
 مارب بمسح الرار المهمة من الاربعين تحتين بمعنى الاحتياج والمراود من المارب منها المطا

لانها مما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم تحجب عن حقيقة من حقائقه
 ولم تخف على دقيقة من وقائعه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقها لامر ما
 اى لا عظيم اردت ان احرف فيه اى فى علم الاصول سقنا بالكسر الدفتر
 والكتاب الكبير وافيا لسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع
 ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقيهية وله ههنا معنى مع انهم من اجمع
 معنى اضم اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشرع اى الامور الشرعية العقلية
 معقولا اى الامور العقلية ويقتضى على طريق الحنفية والشافعية ولا يعيل
 ميلا ما اى لا يبدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير عن الواقعية اى عما كان
 حقا فى الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل
 الله وتوفيقه كما ترى فى الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن
 للمسائل والمعدن يكسر الدال منبت الجواهر امر مجبى للمسائل بل سحر لا
 يد رى بحقيقة حاله لا انعام مثله ونظيره والاشياء تعرف بامثالها وسميته
 بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطراح اى البعد والافتقار فى الخلف وعدم الاعتداد
 به والبحراح اى الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسفر والفرح فقد بعد التسمية
 الهمنى مالك الملك كوت كرهوت بمعنى الفرد السلطان والمملكة وفى
 بعض الشروح هو اسم لملك ينسب اليه الصال النعم ان تاريخه اى تاريخ تضييفه
 وبيان وقية مسلم الثبوت اى سنة الف ومائة وتسع آلاف حرف تنبيه
 الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
 وغايته ومقالات ثلث فى المبادئ الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففي حد اصول
الفقه وموضوعه وفائدته وله حدان حدليا وحد اضافية اما حده اى حد
اصول الفقه مصنفات اى من حيث المعنى الاضافى فالاصل الذى جمعه مصنف
الى الفقه فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره لغة بيانات شتى احدى ما يستنبط
عليه غيره قاله ابو الحسين البصرى فى شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام
فى الحصول والمنتخب وقبحة صاحب التحصيل وثالثها افضل اشئى كما فى القاموس
وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل الشجر واصل الجدار وربهما ما يستند تحقق اشئى اليه
قاله الامام فى الاحكام والبنارسى فى محكم الاصول وقال الاسنوى فى شرح المنهاج
واقرب هذه المحدود هو الاول والاخر والمختار فى شرح المختصر للقاضى عضد وشرح
جميع الجوامع للمحلى والتتبع وغيره هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف حملا لى تعالى
بالذكر وقالوا فى تفسيره اصطلاحا الراجح بقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة اى الرائج
والمستحب بفتح الحاء المهملة ومستحب اشئى حاله الذى كان عليه قبل حاله
الطارى لان اشئى يدعوه الى الصحة لو لم يكن هذا الطارى كما يقال طهارة الماء اصل
وتعارض الاصل والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اى
القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من اصول النحوى قاعدة منها والدليل كما
يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد فى شرح المختصر للقاضى عضد انه
اى لفظ الاصل لى الضيف العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه
دليله اى دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسى معاصر المصنف لفظ الاصل

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواجم معاصر المصنف صاحب محكم
الاصول فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التي تؤخذ
منها صغريات القياسات كاتوا الزكوة بموادها وصوبها من افراد موضوع مسائل
الاصول كالامر للوجوب فان اتوا الزكوة فرد من اشراد الامر بخلاف المنطق
الباحث عن المعقولات الثانية فان ما تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تؤلف
للاشبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلاً قلنا ان الفلك
ذو طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكلة الطبعي كرة فيما اخذ منه الصغرى اعنى كون الفلك
ذو طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الاله آبادى في حاشيته
على هذا الكتاب فيه نظراً لان غرض الفاضل المذكور يعنى البنارسى ان الاصول وجوب
الرعاية في الفقه كما ان المنطق واجب لرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفقهين
متحققة وان تقارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بجزء العلوم في شيء
لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس اتوا الزكوة
فرد لموضوع هذه المسئلة الاعتبار صورتهما انتهى وافاض صاحب مختتم الحصول كانه
اراد بمواد الادلة الفقهية الكتاب السنة مثلاً وبصوبها كونها امراً ونهياً وعاماً وخصوصاً وغير ذلك
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك افاد مواد اليقينيات من الضرورية
والنظريات والظنيات والاسلمات والمشهورات وغير ذلك وصوبها بالاقضية واشكالها و
ضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين الاثنين
ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادئ الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية مأخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة
 الآلية كنسبة الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم
 الا في معرفة كيفية الاتساج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
 بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
 وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموي في الحال والبيضا
 في المنهاج واشار السبكي في جميع الجوامع الى صنعة واحدة المحلى في شرحه وقال
 الامام في الحصول اصول الفقه بمجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال
 بها وكيفية حال استدلال بها ولم يقل معرفة بمجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب
 وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدي في الاحكام فقه ادلة الفقه وجهات
 دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال استدلال بها من جهة الجملة والفقه الذي
 هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره بجبارات فقال
 الامام في الحصول والمنتخب هو فهم عن عرض التكلم من كلامه وقال الشيخ ابو اسحق
 في شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السمار فوقنا وقال المحلى
 في شرح جميع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا هو الصواب
 فقد قال ابو هري الفقه الفهم وقال الامدي في الاحكام ما حاصله ان الفقه في اللغة
 عبارة عن الفهم قيل هو العلم والاشبه ان الفهم معانير للعلم اذا الفهم عبارة عن جودة
 الدهن من جهة تهية لاقتناص ما يرو عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما
 كالعامي الفطن فكل عالم فهم ليس كل فهم عالم واختاره في تفسيره مشرعا
 انه حكمة اى علم باحوال الموجودات في الجملة وهي الافعال على ما هي عليه

كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام خرج به
 علم المقلد التفصيلية التي فيها تفصيل مسئلة مسئلة مخرج به العلم بوجوب الشئ لوجود
 الحقى اوجدم وجوبه لوجود الثاني لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن احياب في
 المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالا استدلال بعد تفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية والسبب
 والبيضاوى المكتسب بعد العملية واللام والاروى وصاحب تفصيل قيد الاحكام
 الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وروصد
 الشرعية في التوضيح على تقييدهم وزيادة ابن احياب قوله بالاستدلال فتعقب التفتازاني
 في التلويح واورد على تعريف القوم للفقه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع
 الاحكام محل الجمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعا
 لخروج بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقايتهم كابي حنيفة
 ومالك رحمه الله تعالى لثبوت لا ادري عن ذلك البعض في بعض الاحكام نقل ان
 ابا حنيفة سئل عن الدهر فقال لا ادري ولا اعلم ماهو وما كاسئل عن العين مسأل
 فاجاب يا ربعة وقال في ستة وثلاثين لا ادري ولا اعلم والمطلق اى مطلق الاحكام سواء
 كان بعضا او كلاً محل الجمع المحلى باللام على ان ينعكس فلا يطرأ اى لا يكون التعريف
 مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن الادلة
 التفصيلية لان المقلد الذي ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض المسائل
 بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لا يضر شوبه لا ادري
 اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التميؤ لان المراد بالعلم في قولهم العلم بالاحكام
 الملكية اى الكيفية الراسخة لاستخراج جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن

فعليه العلم لا اشتغال لطبيعة بشي في وقت مع وجود احواله التي بها يتكمن الانسان من
استنباط كل مسئلة اذا التفت وجمع الخاطرات التفت الموانع فلا يضر لا ادرى عند عدم الالتفات
وجمع الخاطرات وجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحارث في
المنتقى واختصاره نقاه العمل في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعبه
التفتاد في التلويح واجيب عنه باختصار الشق الثاني بالمراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفصى الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
المقطع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و
نحوها ليست عندهم اولى الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل
بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اى بواسطة من خواص المجتهد اجماعا لا انعقاد
الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستندة
في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قوله مجتهد لا ظنه اى ظن
المقلد ولا ظنه اى ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان التعلد يجب عليه
العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتده بل الاجماع انعقد على خلافه وانه يجب
عليه العمل بمقتضى قوله مجتده لهذا الظن المجتهد بشي ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقتده فاعرفت الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجب
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجب بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتده بل يظنه ظنا لا يفتنى الى علم عدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا
بل يجب عليه العمل بموجب قوله مجتده فيجزم بوجوب العمل بموجب قوله مجتده

هذا الجواب هو الجواب الصحيح على ما ذكره من ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه لا بمقتضى ظن غيره

عليه العلم لا اشتغال لطبيعة بشي في وقت مع وجود احواله التي بها يتكمن الانسان من
استنباط كل مسئلة اذا التفت وجمع الخاطرات التفت الموانع فلا يضر لا ادرى عند عدم الالتفات
وجمع الخاطرات وجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحارث في
المنتقى واختصاره نقاه العمل في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعبه
التفتاد في التلويح واجيب عنه باختصار الشق الثاني بالمراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفصى الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
المقطع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب و
نحوها ليست عندهم اولى الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب العمل
بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اى بواسطة من خواص المجتهد اجماعا لا انعقاد
الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد فمستندة
في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قوله مجتهد لا ظنه اى ظن
المقلد ولا ظنه اى ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان التعلد يجب عليه
العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتده بل الاجماع انعقد على خلافه وانه يجب
عليه العمل بمقتضى قوله مجتده لهذا الظن المجتهد بشي ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقتده فاعرفت الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجب
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجب بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتده بل يظنه ظنا لا يفتنى الى علم عدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا
بل يجب عليه العمل بموجب قوله مجتده فيجزم بوجوب العمل بموجب قوله مجتده

هذا الجواب هو الجواب الصحيح على ما ذكره من ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه لا بمقتضى ظن غيره

حتى لا نقل مثل من قال وهو صاحب محكم الاصول بعدم المنطق بانه كما
 ازمنون المجتهد واجبا لعمل عليه اى على المجتهد كذلك اى مثل المجتهد
 منظونه واجب العمل على مقلده اى مقلده المجتهد ففهم اى المجتهد والمقلد سبتان
 اى مثلاً في وجوب العمل بالمنظون لا فرق بينهما قال بركت الله ابا دى اقول حاصل قوله
 اى قول لبنارسى ان يستند المقلد بالآخر وفي حقيقة بهنظن المجتهد والقول انما يكون مستندا
 لكونه منظر عن نظن فلهذا لو انكشف على دلى نظن المجتهد ولم يقبل به يجب عليه الاتباع نعم
 يلزم على ارادة العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بقولهم العلم بالاحكام الشرعية في تعريف
 الفقه ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها اى
 بالاحكام فقط فلا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلاً من
 الفقه وانه من الفقه بل اريب الا ان يقال في دفعه انه اى هذا التعريف رسم
 اى تعريف بالعرضيات لاحد بالذاتيات فيجب علينا لللازم فلا يستلزم ان يكون
 الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام بل لا بد من لزومه للفقه ولا شك ان
 العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بوجوب العمل بها فلم يلزم ان لا يكون
 العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلاً من الفقه وفيه
 اى فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان الرسم انما يجوز باللوازم المحولة
 لا باللوازم الحقيقية والعلم بوجوب العمل بالاحكام وان كان لازماً في التحقق والوجود
 للعلم بالاحكام لكنه ليس بمحمول عليه منزه عنها اى مما ذكر في تقرير الجواب
 الثانى للايراد المورود على تعريف القوم للفقه علمت اندفاع ما قيل على تعريف
 القوم الفقه من باب الظنون اى الظنيات اذا ذكر الاحكام المذكور

القول
 في ما يشارة
 الى من لا بد من
 صحت ما لا بد من
 صحة ما لا بد من
 صحة ما لا بد من
 صحة ما لا بد من

في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احاداً وكلها من الظنيات
 فكيف يكون علمها فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع
 انه لا شك ان العلم يوجب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم اليقين ثابت
 بالاجماع القطعي وان كان ثبوت تلك الاحكام ظنياً على ان العلم حقيقة فيما ليس
 بتصور ايضاً كما انه حقيقة في الاعتقاد الجازم واليقين وما ليس بتصور يشمل الظن
 فيكون الفقه ولو كان من باب الظنون علماً بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق
 الثاني باناسلمنا ان الفقه عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن اولها التفصيلية
 بشرط ان لا يكون ذلك البعض اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام
 للمجنس واقل جنس اجمع ثلثة لكن نمنع كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن
 اولها التفصيلية فقيتها اذ الفقيه اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه سجية
 له والمقلد ليس لفقه سجية له وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة
 وقد احرز الامدي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام وفي عرف المتشرعين الفقه
 مخصوص بالعلم احاصل بحيلة غالبية من الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال
 انتهى قال الاسنوي وهو احقرنا حسن وقد اجاب صاحب المغنم باختيار الشق الاول
 بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العربي المراد
 في اغلب المواد نحو جميع الامير الصاغية وبعضهم كصدا الشرعية في التقيج جعل الفقه
 عبارة عن علم الاحكام القطعية للظنية مع ملكة الاستنباط ويلزم عليه
 اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة الظنية
 كخبر الواحد والقياس عن الفقه وهي اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

٩
 في الفقه
 ادراكه
 مستلزم
 الاستدلال

الا ترى ان السنة المتواترة التي ثبتت بها الاحكام قطعاً قليلة جداً والتزام
 ذلك اى خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن
 دليل بل الدليل والى على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فامى علم يعدها منه
 وجعل العمل اخلافاً في تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور
 مع العمل كما ذهب اليه بعض مشائخنا كنفخ الاسلام اليزدى فى اصوله
 بعيداً عن الحق جداً لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركباً من
 العلم والعمل ولان الشارع اطلاقه على العالم وان لم يكن عالماً واما احاد اصول
 الفقه لقباً اى من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافاً فهو
 اى اصول الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد
 الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية
 بان تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم
 الفقهى به نتيجة القياس قبل حقائق العلوم المدونة مساملتها اى مسائل
 تلك العلوم المخصوصة او اذراكها اى ادراكات تلك المسائل فللمفهوم
 الكلية التى تذكر فى المقدمات مفهوم قولنا فى تعريف اصول الفقه علم بقواعد
 يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لاحدود
 بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعسنة فانها مركبة من الوحدات
 التى لا تحمل عليها لا جنس له اى لهذا المركب لا فصل الا اى وان كان له
 جنس فصل لنم تعدد الذاتى لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب
 كان له جنس فصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير محمول

لا يكون محمولا فالمسائل ادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
 هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى مركبة
 من الاجزاء المحملة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
 وفصول كانت المفومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لل
 اجناس وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفومات رسوما لا حدودا وفيه
 اى في هذا القيل نظر اشرت اليه اى الى هذا النظر في السطر حاصله ان
 الاجزاء الغير المحملة والاجزاء المحملة متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الحيوان
 الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان يستحيل الحمل عليه ولا بشرط
 النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
 وبشرط عدمه الحيوان صورة للانسان يستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
 محمول عليه فالاجزاء الغير المحملة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحملة واخيرا
 وفصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحملة لا جنس له ولا فصل غير صحيح
 يلزم على تقدير كون تلك المفومات حدودا للعلوم اتحاد التصولات والتصديق
 فان الحد من المحدود واحد فعلم تصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت العلوم
 عبارة عن ادراكات المسائل وما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
 متحدة با دراكاتها بنا على اتحاد العلم والمعلوم وكانت اتحادا حقيقيا متحدة مع المسائل
 فتكون المحدود متحدة با دراكات المسائل لان متحد المتحد مع بشئ متحد معه والمحدود علوم
 تصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن تهرجه
 كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحملة وبين الاجزاء الغير المحملة

قوله في السطر
 ما ذكر في ان الفرق
 بين الاجزاء المحملة
 والغير المحملة انما
 هو بالاعتبار ولا
 يتبع تعدد الذاتيات
 لشيء واحد بل يتبع
 تعدد تلك الذاتيات
 بالاعتبار وبسبب
 اختلافها فيكون
 اقسامها في علم
 كون تلك الذاتيات
 حدودا للعلوم اتحاد
 التصورات والتصديق
 لان الحد من المحدود
 حقيقة واحدة والادراكات
 العلم عبارة عن
 الادراكات فالحقائق
 المتحدات كانت حقائقا
 نفس المسائل فتلك
 حقائق على اتحاد العلم
 والمعلوم فتدبر

اتحاد التصور والتقدير اذا التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيره وادراكها
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير
المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين
الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع شئ متحد معه والاحياء
الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلهذا هم اتحاد التصور
والتقدير فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم تصديقية وهي متحدة
معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء
المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء الغير المحمولة متحدة
مع ادراكات الاحياء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاحياء المحمولة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد المتحد مع شئ متحد معه ولما كانت
ادراكات الاجزاء المحمولة علومًا تصورية وادراكات الاحياء الغير المحمولة علومًا
تصديقية لزم اتحاد التصور والتقدير معهما اي التصور والتقدير نوعان
من العلم متباينان تحقيقًا اي بحسب الحقيقة ويقتل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتأخرون من انها متحدان نوعًا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسم العلم
فقال سماء جنس موضوعه المسائل البعثة بها الصادقة على ماني اذمان
كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوعه نفس الكل من غير اعتبار
حضوره في الدهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوعه للفرد المنتشر واليه ميل

اهل الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف
 اللام والاضافة الذين من خواص الجنس الى هذا جنس القاضى تاج الدين السبكي حيث
 قال وجعله اسم جنس اولى من جملة علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره
 محمد بن امير الحاج فى التقرير ورد عليه ابن الهمام فى التحوير بان العلم هو المركب الاضافى
 يعنى اصول الفقه لا اصول الفقه على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
 لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل
 ليست باسماء جنس بل بالعلم جنس موضوعا لمتعين بالتحين الذمنى والمتوحد بالوحدة
 الذمينة واستدل عليه بان سميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذا الفقه مثلا
 اذ خصه اشخاص كثيرون فمافى ذهن كل واحد منهم يكون فقه لا محالة فلو لم تكن الوحدة
 معتبرة لم يصدق الفقه على مافى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما اتاح قيام
 الحال الواحد لشخص في محال متعددة لم يكن هذا التحين تعيينا شخصيا وليس المراد بعلم خبر
 الا ان يكون سماه تعيينا عن غير شخصى ولحق المحقق الشريف الجرجاني على انها اعلام
 الاجناس في كروا بن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسماء الكتب لكن قال جلال الدين
 الدواني فى شرح التهذيب ان اسمى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعة السيل الزاهر
 حاشية عليه قلنا ثبت العلمية فى الاعلام الجينية كاسماء الاسد وتعالى للشعب
 بالضرورة اللفظية فانه وجد فى بعض الالفاظ علام المعارف عول بهما للمعارف
 لكون ذلك البعض مبتدأ او اذا حال فى الفصحى من الكلام او غير منصرف بعد انضمام علم
 اخرى ولم يوجد التعريف فقدرا العلمية الجينية كالحل التقديرى وليست الفروقة
 متحققة فى اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين المستانز

علم فقهى
 من اسماء العلوم

عن غيره لاكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسئلة منه فلا اكثر واذا لم يوجد اكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحريم والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق على مسئلة انتهى اقول وفيه اى في هذا القيل انه منقوض بالبیت لانه من اسباب الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البیت لا يصدق على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله المتى هي اجزائه فينبغي ان يكون البیت علم بشخص يبين الدليل المذكور لكون الفقه علم الشخص والحل ان المعنى الكل قد يكون مركباً من اجزاء متفقة في نفسها نحو الاربعه التى ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركباً من اجزاء مختلفة كالسكنجيين الذى ركب من الخل والسكر الذين هما مختلفان بالماهية لا يصدق على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق احدى على البعض من اجزائه الشخصية باصله ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعه والسكنجين وظاهر ان الاربعه والسكنجين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية نعم يصدق المعنى الكلى الذى ركب من اجزاء متفقة بالكل فى الحقيقة والاسم على واحد من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه ماء وبالجمله فالمقصود نفى اللزوم لانفى الصدق مطلقاً ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بانه اراد انه لا شئ يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراد القائمة بالاشخاص فلا تغاير فيها عرفاً واذا اختلفت الاعراض باختلاف محالها غير معتبر فى العرف لكن اكل يتزايد المسائل

بتلاحق الافكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات للموجود في الزمان اللاحق
 تغاير الجزاء لكل وهذا يستلزم تعدد المسمى وهو ينافي كون الاسم علم شخص واجاب
 عن هذا الاشكال محمد بن اثن اشعير بامير بادشاه في التيسير شرح التحرير بان الموجود
 في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
 ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه اى
 الكتاب والسنة والاجماع والقياس اجمالاً اى من حيث الاجمال لا من حيث
 التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول وهي
 اى الادلة الاربعه مشتركة في الايصال الى حكم شىء عى يعنى كل واحد
 منها موصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك
 لم يتعد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعه موضوعه له والا
 لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعه لعلم واحد بشرط تناسبها
 امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه
 حيث الايصال فمسئلة حجيتها التى هى حثية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
 فى العلم عن موضوعه وقيوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلوا فى انساب
 من اى علم هى فقال ابن الهمام فى التحرير يبحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد القياس
 ليس من اى من اصول الفقه ورجحه الاسنوسى فى شرح المنهاج ورد المصنف عليه
 بقوله وما قيل ان يبحث عن حجية الاجماع او حجية القياس مسائل الفقه
 لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
 الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم المكلفين

ومحمولها حكم شرعي آذ محمولها حجة - المعنى اى معنى حجبة الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاها اى بمقتضى كل واحد منها والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اى ففى ما قيل ان هذا اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فزع
الحجبة اى تنفرد على حجتها فانها ما لم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاها والفرع
ليس نفس الاصل فحجتها امر والعمل بمقتضاها امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان
حجبة الاجماع او القياس وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان
قوله وان اراد ان وجوب العمل لازم بحجبة الاجماع فيرو عليه انه لا يلزم من كون احد المتكلمين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس
ايضا من شراؤها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير
احدهما بالآخر كما فسر هذا القائل حجبة الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاه
لان تفسير الشئ لا يجوز بالمفارق واجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعال معهما معاملة مقتضاها فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب ان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالاولى المثبتة لا بابعة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو
ايضا ابن الهمام في التحريم ليست حجبة الاجماع او القياس مسئلة اصلا لان الفقه والآن
غيره لانها اى حجبة الاجماع او القياس ضرورية دينية اى بدينية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضرورى لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا بد
ان يكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة من ذلك العلم والضرورى ليس كذلك فقد بعد
هذا القائل عن الحق لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قوله انها
ضرورية دينية انما اى من حيث الان يعنى الاستدلال من المعطول على العلة فلا نسلم بانها

له قول من قال القائل
ابن الهمام

اى من حيث اللهم يعنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجبة الاجماع
 او القياس باعتبار حلولها وهو وجوب اهل بالمسائل الاجماعية او القياسية بديهية و
 باعتبار علمتها نظرية فتقوله انها ضرورية مطلقا منوع فيجوز ان يكون هذه المسئلة مطلوبة من
 حيث اللهم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى لتسامح في
 نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام في حجبة القياس فقط على تقدير كون القياس
 هى المساوات الكائنة عن تتوية الله تعالى لا افضل المجتهد حيث قال في التحرير وهو في
 القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تتوية الله تعالى بين
 الاصل والفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان
 عن حجبة القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يتاقي في القياس على تقدير كون القياس
 فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجبة القياس مسئلة
 فقهية بل حجبة ضرورية دينية وبالحكمة اذا لم تكن مسئلة حجبة الاجماع او القياس من الاصول
 ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجبة ضرورية دينية ايضا ففى من الكلام واليه اشار بقوله بل
 الحق انه اى حجبة الاجماع او القياس والبحث عنهما من علم الكلام كحجبة الكتاب والسنة
 اى كما ان حجبيتهما والبحث عنهما من علم الكلام وذكر محمد بن امير الساج في التقرير ما حاصله ان
 ابن الهمام فيما كتبه على الهدى مشى على كون حجبة القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما فى
 التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع
 حجة والايمان واجبا انتهى لكن يخالفه بظاهره ما ذكر فى التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم
 يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
 الكتاب والسنة لذك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو الكسبيات المفقرة الى العلم

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين
 الامام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا بما ليس بثبوت للحكم بينا انتهى الا ان الجعلي في حجة
 التلويح وفق بين قوليه بان حجة الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
 الكلام حجبية بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
 كان ههنا منظمة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه
 حظ فينبغي ان لا يتعرض الاصولي بحجة الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجة الكتاب والسنة
 وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض بحجة الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق
 اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجة الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
 المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجبيتهما اى حجة الاجماع
 والقياس فقط لانها اى الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
 حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجته
 وخصمه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بضرورة
 الرسول وانكراهم الظاهر وبعض آخر حجة القياس وقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في
 المسائل الاصولية لانها مبينة عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجبيتهما اى
 الكتاب والسنة فمتفق عليهما اى اتفق على حجبيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي
 المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه
 عند الامة كلها بخلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في المحصول
 ان مسألة حجة الاجماع والقياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الجليل
 وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
 في التوضيح ثم التقطنا زاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوع الادلة فقط والاحكام
 ليست من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال ولحق لا اى لا تؤخذ الاحكام من موضوع
 وانما الغرض من ذكرنا في الاصول التصويبات تصوير الاحكام والتنوير اى تقسيم
 الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لا انواع الادلة فيقسم الحكم الى
 العزيمة والرخصة لتصير سلما الى اثبات ان مثل هذا الدليل ثبت به العزيمة او الرخصة و
 قس عليه فالاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حلال للدليل
 فلا عوالى التى تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آتية الى الدلائل ففى المقصود والاصل
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات الدلائل
 التى هى الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم ويد كى فنيه اى فى هذا
 العلم الاشياء الاخر التى ليست من ذلك العلم استطرادا اى تبعا لا قصد اتبهما
 لمعرفة الاحوال وتزويما اى اصلاحا للغاية المقصودة من العلم فالعلم اى هذا ذهب
 ابن الهام فى التحرير وهو طريق الامدى وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما فى التحرير
 وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بجزال العلوم فى شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من
 الشافعية وصدر الشريعة منا الى انها موضوعان انتهى لان الامدى صاحب الاحكام لم يذهب
 الى موضوعية الاحكام بل الموضوع عنده هى الادلة فقط حيث قال فى الاحكام واما موضوع
 كل علم هو الشئ الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصلين
 فى علم الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف
 مراتبها وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلى كانت هى موضوع علم الاصول

اشارة الى عدم صحة هذا العلم

في المبادئ والاصول الكلامية

له قواد منها الخ
اشاؤا في دفع في القوة
حيث قال في نهضة ما تترك
مبادئ كلامية تليها الاسماء
نهيها الى كل علوم ودون
الدفع ان شاء الله تعالى
جليلة الخ
كما صحح بسم الله الرحمن الرحيم
فلا تخاروا

وقد صرح اقتتازاني في التلويح مذهبه حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انها يحتاج الى تصحيح
من اثباتها ونفيها لكن يصح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وقائمة اى قائمة علم لاصول
معركة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اى معركة الاحكام سبب لفوز بالسعادة الابدية
ولما فرغ من المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادئ فقال المقالة
الاولى في المبادئ الكلامية اى المبادئ التي تتعلق
بعلم الكلام وكون الكلام من مبادئ لاصول نظاه لان علم الاصول باحث عن الادلة
الاربعة وانما يعرف وجودها من الكلام ومنها اى من المبادئ الكلامية المبادئ
المنطقية لانهم جعلوه اى المنطق جزء من الكلام فتكون من الكلامية وامن
جعلوه جزء منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والمعاد
نحوها بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعله جزء منه وقد غناها
اى عن المنطقية في السلم والافادات وهما كتابان للمصنف والآن نذكر طرفا
اى بعضا من المبادئ الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها صنفها تحت المبادئ
احاجة مسئلة النظر وهو اى النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الروية بالعين
والراية والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في
عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به
علما او ظنا كذا ذكر الامدي في الاحكام وقال في ابحار الافكار ان النظر عبارة عن
التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصد التحصيل
بالمسح حاصل في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

وقال شارحه القاضى عصفه هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون بطلب علم او بطلب ظن فبهي نظر او قد لا يكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يهي نظر او بهذا صرح الامام ابي امام الحرمين في الشال وقول الامدي مراده ان النظر هو الفكر ثم فسيه بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الامدي في ابكار الافكار مراد القاضى ابي بكر ابا قلا في ان النظر هو الفكر اى هما متراو فان وما بعدهما تعريف لهما بعيد عن بعض اذ لم يعيد الجمع بين التعريف اللفظي والحقيقي والمتبادر من قول القاضى ان الفكر من اجزاء احد وقال ابن الهمام في التجرى والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادئ بهتوض الصور لتجد المناسب هو الوسط فترتب مع طرفه المطلوب على وجه مستلزم انتهى وقال المصنف تبعا للتقاربات في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتخصيل المجهول واجب لانه مقدمة او اما الواجب وهو المعرفة الالهيّة قيل هو الفقه والعقائد لانه ان هانظرا ومقدمة اذ الواجب واجبة واقفا وتوسيط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسئلة البسيط لا يكون كاسبا لانه اى البسيط لا يقبل العمل اى الترتيب والنظر ولا يكون مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبا اما بسيط او مركب الاول بطل لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون ذاتيا او عرضيا او مركبا والاول باطل والالمعق البسيط لمكتسب سبب بل يكون مركبا والثاني لا يفيد الكنه الذي هو العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج هو لا يفيد الكنه مسئلة الماهية لماثلث اعتبارات الاول اخذنا مع العوارض فتسمى مخلوطة بشرط شئ ولا خلاف في وجوده في الخارج والثاني اخذنا بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجرّد

قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه
قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه
قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه
قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه
قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه

قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه
قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه
قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه
قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه
قوله البسيط لا يكون كاسبا
قوله العارض لا يفيد الكنه

وبشرط لا شئ ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا ما نقل عن افلاطون من انه يوجد من
 كل نوع فرد مجرد اذلي ابدى قابل للتقابلات والثالث اخذنا من حيث هي مع قطع النظر من
 المقارنة والتجرد فتسمى مطلقة وبلا شرط شئ فاختلوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن مقتضى
 منهم ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال للماهية المطلقة موجودة
 في الخارج المدعى محط لا كلية فان بعض الماهيات ليست بموجودة في الخارج كالعقول والعدسات
 والا اى وان لم تكن الماهية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيه هر مشترك فلم تكن
 فيه الا الشخصات والشخصات متباينة بذواتها فليس في الخارج الا استحقاق المتباينة بل
 كون الجواهر متماثلة بحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل
 قطرة من الماء حقيقة علصدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقر تماثل
 الجواهر في الخارج وفيه عافية لانه ان اريد تماثل الجواهر اشتراكها في وصف عارض فليس
 لكن لا ينافي تبين حقائقها وان اريد به اتفاقها في حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وفي
 الحاشية إشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عندنا تافهين هو الاشتراك في خص صنف
 من الاوصاف اللازمة المنتزعة للاتحاد في الحقيقة التمهلة ولو سلم فبحر ان يكون القول
 بالتماثل مقفرا على القول بوجود الماهية المطلقة فاشباهه يكون دورا قولك في اثبات تماثل
 الجواهر على طول الحكمة لا الكلام لو كان الجزع الذي لا تجزى حقا فلتكن قاعدة
 كل ضلع منها اى من القائمة جزعا فالوتر اى الخط الاول من الخطين الذين هما
 الضلعان لا يكون ثلثة اى ثلثة اجزاء بالجارى اى بالشكل الجارى الذي هو الشكل العشرون
 من المقالة الاولى كتاب في قديم من عواه ان كل ضلع مثلث فما معا طول من الثالث وهما
 كل ضلع من القائمة جزان والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلما يكون الوتر

[illegible]

ثلاثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلاثة اجزاء والا لم يكن بعضه
 معاطول من الوتر فنبطل دعوى السامري ولا يكون الوتر اثنين بالعرف وس
 الذي هو شكل السباع والاربون من المقالة الاولى للكتاب قليدس دعواه ان كل مثلث
 قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضليعيها وهذا الدعوى يدل على ان
 وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركبين من جزئين فلو كان
 الوتر ايضا كذلك لزم المساواة بل يكون الوتر بينهما اى بين الثلاثة والاثنين
 فنبطل الجزء لزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم شتلا على احواله متصل لمهند
 وهو الصورة الجسمية على هذين تقريرين في محله فهذا الجسم متصل قابل للقسمة الى اجزاء متماثلة متناهية
 في الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر
 الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود وتخصص والاختلاف بالحقيقة يابا
 بل يتامسات اى يكون بينهما تماس ويكون اسطهما بينهما فصلا فنبطل كما قال ابو علي بن سينا
 فثبت وجود المهيبة المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
 المسامحة فى تقريره ليس عن ين لا يكاد يوجد مسألة المعرف بالكسر عند الاصوليين
 مانع الى اى الدخلى فى افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج من
 افراد المعرف بالفتح من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف بالكسر الطرح اى
 المانعية والعكس اى الجماعية والمعرف الجامع المانع هو احد الاصوليين كما فى المفتحة
 وقال القاضى عضد فى شرح المختصر احد الاصوليين ما يميز شئ عن غيره انتهى وجميع
 اليرادات من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعوى كما ان التعريف لا دعوى
 فيلزم فيه تصور محض فلا يتوجب عليه المنوع اشارة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه دعوى منية مركبة

هذا وربما او جاسا او ما فلان لا بد للمورد من اقامته الدلائل عليها فيكشف في جوابها اى
 جواب هذه الايرادات الممنوع مثلا اذا منع مورد جامعته التعريف فكله ادعى تخلف فيكشف للمجيب
 في جوابه ان يقول لا نسلم تخلف وهو اى التعريف حقيقة عند الاصويين حد عند المنطقيين ان
 كان التعريف بالذاتيات وسمى ان كان التعريف باللعوازم مثل النحر مانع يقتض
 بالزبد ولفظه ان كان التعريف بلفظ اظهر مراد ف للمعروف بالفتح مثل النحر ولفظه
 التعريف لفظي بالاعم وحقوقي عند المنطقيين بمقابل اللفظي واما يطلق حقوقي على تعريف اشئ
 بعد العلم بتحقيقه وجوده في نفس الامر والاسمى على مقابلة وفي التوضيح التعريف بالحقوقي كتعريف
 الماهيات بالحققية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتى ما يكون فهو ما اخلاق
 فهو الذات معنى اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتى ما لا يعقل ثبوت للذات اى
 لا يكون ثبوت للذات لعله ونقص هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
 للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغيب مع ان الامكان ليس بذاتى للممكن بل من
 لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر والذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل منه كاللونية للادوية كجسمية
 للانسان ومن ثم لم يكن شئ حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلى انتهى المورد
 بالترتيب العقلى ما تقدم على الذات فى العقل وقال القاضى عضد فى شرحه وهذا يخص بحج
 الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات والمورد
 الامام الرازى والقائلون ببداهة التصورات ان تعريف الماهية ما ينقسمها او باجزاءها وبمؤنها
 ونقص يفت الماهية بنفسها و اجزاءها اى اجزاء الماهية تحصيل الحاصل اما
 على الاول فظاهر واما على الثانى فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فماله كما لها واما بعض
 الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا تحصل بها اى

لا بد من العلم بان
 بين التعريفات

بالحوارض الحقيقة والمهمة واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريف
 والجواب انما لا نسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل المحصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
 بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها على حدة اذ ان ثبتت هذه الاجزاء وقيت
 هذه الاجزاء بحيث ينفصم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو المحل
 الموصل الى الصورة الواحدة المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
 بان تتصور ذلك لملاحظة وحدانية وهو اى الصورة الواحدة الجملة وتذكير بضمير التذكير
 واما لان المرجح في تاويل الجمل وهو ذكر المحل ففذلك اى فى التعريف تحصيل امر وهو
 الجمل لم يكن هذا الامر حاصل اذ المحصل كان مفصلا وهذا الجمل فتدبر لعلنا نشارة الى ان
 هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل فى التحديد الجمل بسبب المفصل اما على مذاهب
 من قال بعدم حصول شئ بعد تفصيل فاقامه فى غير اخفاء قال ابن الهمام فى التحرير فالحق
 حكم الاشرقيين لاكتساب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقويم
 لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازى من استلحاق الكتب فى التصورات وانما هى من قبيل
 الضروريات اختيار طريقة الاشرقيين انتهى ولما ذكر الموصول الى التصور الذى هو المعروف
 اراد ان يذكر الموصول الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصول بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد
 وما فيه ارشاد كما فى التحرير وذكر الامدى فى الاحكام اما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدلالة وهو
 الناصب للدليل فى التحرير هو تعبير الموصول بنفسه فى مصطلح الفقهاء كما هو ظاهر البيوع ومصطلح
 الاصويين ايضا كما فى التحرير فاما يمكن التوصل بصيغة النظر فيه المطلوب خبرى كذا قال الامدى
 فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر قال ابن الهمام فى التحرير وفى الاصطلاح فاما يمكن التوصل
 بذلك النظر الى مطلوب خبرى مراده النظر الصحيح على طريقة الاصويين كما يرمى اليه كلام ابن امير الحاج

في التقرير فقوله يمكن التوصل شال لما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك
 عن كونه دليلا لما كان التوصل به يمكننا وقوله يصح النظر اخر ازعم اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل
 على هذا التقرير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصويين ان كان ليلا عند المنطقيين
 قوله الى المطلوب خبري اخر ازعم ان التوصل الى العلم التصوري فان العلم التصوري ليس بمطلوب
 خبري وفي المعتزم النظرية هو تحضار احواله التي لها دخل في المطلوب كالحدوث والامكان انتهى
 كالعالم فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصيحه النظرية باعتبار لاحظته حدوثه هو كماله
 القياس كمال الحوادث على العالم وحمل شيء آخر على الحادث بان يقال لعالم حادث وكل حادث فله
 صانع الى المطلوب خبري وهو قوله العالم له صانع وهو نتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصح قال
 القاضي عضد في شرح المختصر الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل
 حادث له صانع وقال ابن الهمام في التحرير فهو مفرد قد يكون محكوم عليه المطلوب كالعالم الواسط
 وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقريرين احسن من قول الامدي الدليل في عرف اهل الشرع ما يحصل
 محكوما عليه صغرى الشكل الاول وهو الاصحرا انتهى والمطلوب خبري في التعريف اعلم من ان يكون
 قطعيا او ظاهريا وقد عيّن الدليل بالقطع فيقيد المطلوب خبري بالقطعى او يزاو لفظ العلم قبله فيقال الى العلم
 بمطلوب خبري ولذا قال السيف لامدي في الاحكام ان التعريف المذكور صله على اصول الفقهاء و
 اما صده على الحرف لا اصولي فهو يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في المحمل
 وقول لاسنوي في المنهاج ويسمى الظنه اما لا دليلا والانتاج اى انتاج الدليل وكونه موصلا الى
 المطلوب لا يحصل من الدليل مفردا بل هو مبني على موقف على التثليث اى ثلثة امور موضوع للمطلوب
 ومحمولة الواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب على طرفي
 المطلوب ضروري لا كلام فيه الا كما يحصل منه فترم الامور الثلاثة فوجبتا المقدمتان احداهما من

موضوع المطلوب في الوسطة واخرها من اليواسطة ومحمول المطلوب ومنهنا اي من اصل
 وجوب لقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقه هو اي الدليل قول ان اي قضيتان يكون
 صيغة لقوله قولان والعائد هو التضمير في قوله عنه وافراجه للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتها قولاً
 واحداً فتقول آخر اي قضية اخرى وهو اي الدليل يتناول الاستقراء وهو منتج الجزئيات
 الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الانسان يتحرك فكذا الأسفل
 عند المضغ والفرس يتحرك فكذا الأسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يتحرك
 فكذا الأسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكُل والقولان باعتبار ادنى
 المراتب كثيراً ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والقياس وهو بيان مساواة الفرع
 للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الخمر حرام للاسكار والنبيذ
 يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشيء في علة الحكم
 حكمه حكم ذلك الشيء وقد يقال يستلزم لذلالة قول آخر فيخص بالقياس ولا يتناول
 الاستقراء والتشيل فانما ليسا بمنتهين لذا يتمايل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله
 اي للقياس خمس صيغ قوية من الانتاج عند العقل واما مساواة كما في الشكل الرابع والقياس
 الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يجعل حكم لكل افراد شئ
 وهو الموضوع كالا انسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كما يكون فيقال كل انسان حيوان فكل
 شئ كما يحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان يحجر هذا محال الكبير فيخرجه من ثبوت اي ثبوت
 فذلك الشئ الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراد كالا انسان للآخر اي للشيء الاخر
 كالكتاب او الجسم كلاً اي بجميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضاً اي بعض
 افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا محال الصغير فيمكن من نهين العلمين وهما علم

لهية الكبرى

الظواهر في العلوم

قولنا كل كاتب انسان او بعض الجسم انسان وعلم قولنا كل انسان حيوان اولاشئ من
 الانسان بحجرتي في ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا لاخر كذلك اى كلا او
 بعضا بالصورة فيلزم فيما ههنا به كل كاتب حيوان اولاشئ من الكاتب بحجرتي بحجرتي
 او بعض الجسم ليس بحجرتي في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في الضميرين لابين العلم
 الا في مساواة طرفي الكبير يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
 الكبير ليس بضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة فينتج القياس
 فان سلب حد المتساويين يستلزم سلب لاخر فليس لادس المساوي لا كبير عن لا صغرى
 سلب لا كبير عن الا صغرى نحو لاشئ من الانسان بطرس كل فرس صاهل يلزم منه لاشئ من
 الانسان بصاهل فليس ينتج عليه لانه اى الانتاج الذي هو مفهوم من الكلام هما بوز
 عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة مقدمة
 اجنبية وهي قولنا سلب حد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين واحد
 وما قال اوستاذ الاستاذ مولانا بجز العلوم هذا انما يريد عليه لوقيد بغير لذاته والا لاستنتج
 فنحل نظر لان التقيد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فابن
 الهام في التحرير لم يقيد به وبعض آخر قيد به واورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس
 مركب من صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع افتقار ايجاب الصغرى
 نحو ليس وكل ليس ب ج ينتج ارج مثلا الثلثة ليس بخرج وكل باليس بخرج فرد ينتج ان
 اثلثة فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب
 بدون ملاحظة شئ اخر منه رفع محض وعقد الوضع اى العقد محال محل وصف عنوان
 الموضوع على ذاته في الكبير اى كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ شئى بان يقال يحتمل ليس بكل شئ يصدق عليه
ليس بفان لاحظته اى لاحظت ايها المورد وذلك الثبوت فى الصغر ايضا
ولا سلب فى الصغرى بل يجب سلب تكون الصغرى موجبة سالبة لاجل
لا سالبة والا اى وان لم تلاحظ ذلك لثبوت فى الصغرى فلا اندراج للصغرى تحت
الاولى ففروا ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فلا يجوز ان يعلم من الصغرى
ان ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج شئ المذكور فى ذلك الموضوع بل نعلم
ان شئيا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق و الصورة الثانية من الصور
ان يعلم حكمه بالاولى با او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حال الكبرى
ومقابل اى مقابل ذلك الحكم بالاجابة سلب للآخر اى شئ الاخر وهو الآخر
كل اى كل افراد الآخر وبعضه اى بعض افراد الآخر هذا حال الصغرى فيعلم سلب
ذلك انتهى المعلوم حكم كل افراد عن شئ بالآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم كذلك
اى كلا وبعضهما مل كما هو شان البدييات الخفية فانتاجه بدسى خفى كما قاله الشيخ المتولى
فى حكمة الاشراق هذه هى اشكال الثانى وما فى المختصر لابن الحاجب ان لا ينتج الا
بالاولى يعنى بالاشكال الاول وهى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من اشكالين المذكورين
هنا بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى اشكال الاول
فان اشكال الثانى يرتد اليه بعكس الكبير لاشكال الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى
وهما صغرى جعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل وارتداد البواقى الى دليل
على عدم انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها بلاتامل فالبواقى تنتج بتامل واذا ارتدت
الى الاول تنتج بلاتامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للمقولين لا لمقتضى اجنبية اى ختم

عن مقدسي القياس غير مشاركة لهما في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعدد
من اشكال الاول غير ولا يخفى بالشكل الاول محله وما معنى الانتاج اللزوم النتيجة للقولين بالمقدمة
اجنبية هو اعم من ان يكون للمقدمة سوى مقدسي القياس ههنا كما في الشكل الاول او للمقدمة
اجنبية سوى مقدمة القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبرى كما في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا يتأق فيه اي لا ينافي
انتاج الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين للمقدمة اجنبية منها الذي يجوز ان يكون الانتاج
فيها واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية في الصورة الثالثة من ظهور خمس ثبات
يعلم بثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحد هما اي
احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كل اي حكم على كل افراد الاوسط
فيعلم التقاء ههنا اي اجتماع فيك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت واحد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاوسط وهو الاكبر وان لم يكن احدهما كلياً بل
يكون كل من الثبوتين جزئياً لا يعلم التقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غير
ما ثبت له الاخر فلا يلزم ثبوت احدا الامرين هو الاكبر للاخر وهو الاكبر ولا يلزم ثبوت امر له اي
لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي لثالث كذلك اي يكون
احدهما كلياً فيعلم عدم التقاء ههنا اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاكبر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الاجزئياً موجبا على الطريق الاول وسالكاً على الطريق
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيداً عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التي كان يصنف منها

في صدور بيانهما لم يذكره ههنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس التي ثبتت
 الملازمة بين الشمس كظلمة الشمس وجود النهار بانه متى وجد احد جاء وجود الآخر كما
 قلنا كلها كانت شمس طالعة فالنهار موجود فينبغي فيه اي في هذا القياس وضع المقدم اي
 وقوعه وتحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن شمس طالعة وضع التالي كما قلنا في المثال
 المذكور فالنهار موجود والا اي وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
 بين المقدم والتالي اذ يتحقق الملزوم مستلزما لتحقيق اللازم وقد فرض ان التالي لازم
 للمقدم والمقدم ملزوم له فففي اللزوم بين المقدم والتالي خلاف المفروض لا يحس اي
 لا ينتج وضع التالي وضع المقدم بجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي
 هو المقدم ولا يلزم من تحقق الاعم تحقيق الاخص والرفع بالعكس اي بعكس الوضع فينتج رفع التالي
 رفع المقدم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا يلزم
 من رفع الملزوم رفع اللازم بجواز اخصية الملزوم ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم واذ
 على قوله الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اي رفع التالي الرفع اي رفع المقدم بان لا يلزم
 اي رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم
 بجواز استعانة اللازم من يعني يجوز ان يكون انتقال اللازم كرفع التالي مستحيلا فاذا
 وقع اي فرض وقوع انتقال اللازم استحيل كرفع التالي مستحيل جازع عدم بقاء اللزوم
 بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتقال الملزوم من انتقال اللازم لعدم
 كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم اقول في رفع الايراد اللزوم حقيقة ههنا
 امتناع الانتقال اي انفكاك التالي عن المقدم في جميع الاوقات اي اوقات وجود
 المقدم وجميع التقادير لوقوع المقدم فواقت الانفكاك وهو اي وقت الانفكاك

وقت عدم بقاء اللزوم فان الابطال كان انما يكون في هذا الوقت داخل في جميع
الاوليات ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتقاء في الواقع فرض لزم اللزوم
فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لطف اشارة الى ان المتغير في
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم و
يجوز ان يكون تقدير وقوع الانتقاء يستلزم الاجتماع مع المقدم ففرض عدم بقاء
اللزوم على تقدير تحقق الانتقاء في الواقع لا يكون فرضا تلغى اللزوم من هذا المنع لا يرجع
الى منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان يعلم المناقاة
بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما اى في
الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المناقاة في الصدق فقط مانعة
لكنج وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط مانعة انخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق و
الكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اى بحسب المناقاة فتفك النتائج
فالمناقاة اذا كانت في الصدق فقط منتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر ليجوز ارتفاعهما واذا كانت في الكذب فقط منتج رفع كل ومنع الآخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر ليجوز اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق
والكذب معا منتج وضع كل رفع الآخر وضع كل وضع الآخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
الاستثنائي المفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المفصل مستثنا
المسحنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتنازع ذكره الاصل
في شرح الطوايح وقال الرومي في شرح الطوايح انها طائفة مشوبة الى سومات

بلد من الهند و ذکر الشامی فی الاشباب هم دهره قائلون بالتنازع و مساکنهم الهندیون
 الی سونات اسم معبد هم فی جزائر الهند نقوا افادة النظر العلم یعنی فی بدالی ان نظر
 لا یفید العلم طلقا سوا کان فی الالهیات او الهندسیات او غیرها بمخلاف الهندیین فانهم
 نقوا افادة النظر العلم فی الالهیات خاصة و بمخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم
 مطلقا و محل النزاع عند الامام الرازی هو الایجاب الجزئی یعنی قد یفید النظر العلم کما یشیر الیه
 کلاسنی احصل و قال هیف لا مدی کل نظریهم فی القطعیات لا یعقبه ضد العلم کالموت و انهم مفید
 للعلم قائلین ما زال العلم الا بالحق فایدرک بالحس بعلم و ما لایدرک بالحس لا یعلم لان الخیرم الحاصل
 بعد النظر قد یشکک جهلا غیر مطابق للواقع و هو ای اهل مثل العلم الحاصل بعد نظر
 فینما ذا ای فبای شیء یعلم ان الحاصل بعده ای بعد نظر علم لاجل شبهه بالعلم فزا
 ویلیم علی ان لا علم الا بالحس و یجاب عنه بانه ای العلم یقین من الجبل بالعوارض
 فان البداهة ای بداهة عقل تحكم عند النظر الصحیح الذی رویت قوانین لمنطق
 فیه انه ای الحاصل بعد النظر علم لاجل اقول فیه ای فی هذا الجواب انه ای
 الشان بما ذا ای بای شیء یعلم انه ای هذا النظر نظر صحیح لافساد فیه هلا فان
 الاحتمال ای احتمال اهل المنطق الی احتمال عدم الصحة قائم من المبدأ الی المقاطع
 ای الی ما یتبى الیه المبادی متلا بمثل ای کما ان احتمال اهل فی المقاطع متلا من المبادی فلا
 تعلم صحة النظر ابد و لما کان مظنة انه یجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس فقولہ
 والحس لا یفید العلم الجزئی و هو ای العلم الجزئی لا یشکک کما سببا فلا یحصل
 علم صلاب الحق فی الجواب منع التماثل بین العلم و اهل بل بها متمیزان بالعوارض حاصله
 انما لانهم ان اهل مثل العلم غیر متمیزا عن الآخر بل هما وان اشرک کافی نفس الجزم کسبها استازلا

قد ان الخیرم الحاصل
 بعد النظر قد یشکک
 جهلا غیر مطابق
 للواقع و هو ای
 اهل مثل العلم
 الحاصل بعد نظر
 فینما ذا ای
 فبای شیء یعلم
 ان الحاصل بعده
 ای بعد نظر علم
 لاجل شبهه بالعلم
 فزا ویلیم علی
 ان لا علم الا
 بالحس و یجاب
 عنه بانه ای
 العلم یقین من
 الجبل بالعوارض
 فان البداهة
 ای بداهة عقل
 تحكم عند النظر
 الصحیح الذی
 رویت قوانین
 لمنطق فیه
 انه ای الحاصل
 بعد النظر علم
 لاجل اقول فیه
 ای فی هذا
 الجواب انه ای
 الشان بما ذا
 ای بای شیء
 یعلم انه ای
 هذا النظر
 نظر صحیح
 لافساد فیه
 هلا فان
 الاحتمال ای
 احتمال اهل
 المنطق الی
 احتمال عدم
 الصحة قائم
 من المبدأ الی
 المقاطع ای
 الی ما یتبى
 الیه المبادی
 متلا بمثل ای
 کما ان احتمال
 اهل فی
 المقاطع متلا
 من المبادی
 فلا تعلم
 صحة النظر
 ابد و لما
 کان مظنة
 انه یجوز ان
 تعلم صحة
 النظر بالحس
 او بمقدمات
 تعلم بالحس
 فقولہ
 والحس لا
 یفید العلم
 الجزئی و هو
 ای العلم
 الجزئی لا
 یشکک کما
 سببا فلا
 یحصل علم
 صلاب الحق
 فی الجواب
 منع التماثل
 بین العلم
 و اهل بل
 بها متمیزان
 بالعوارض
 حاصله
 انما لانهم
 ان اهل مثل
 العلم غیر
 متمیزا عن
 الآخر بل
 هما وان
 اشرک کافی
 نفس الجزم
 کسبها
 استازلا

باعتبار اللوازم والخواص كما هو عند هبنا أي نذهب إلى السنة والجماعة بخلاف المعتزلة
القائلين بالتأمل فتدبر بعده إشارة إلى ما قبل ان هذا الجواب غير واثق فان مقتضى من
التأمل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر وبجل العلم الحاصلان بعد النظر كذلك
فان انجزم المحال بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان في اول الامر مسألة قال
الاستغري ان الافادحة اي افادة النظر العلم بالعادة بان حجت عادة الله بصدق
العلم عقيب النظر من غير دخلة النظر فيه كاحداث الرى بعد شرب لما رواه الشيخ بعد اكل الطعام
احراق بعد ماسية النار من غير دخل للشرب والاكل والجماعة اذ لا هو الا الله تعالى فانه
مستقل لا ينظر الى شئ فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر العمل عنه بلا وجوبه اي لا
وجوب من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاستغري اذا الاختيار
عنده عبارة عن جهة الفعل والترك وهو للميتاقي مع الايجاب في الاستغناء للترك فيه ولا وجه
عليه يعني لا يجب على الله تعالى شئ كما قالت المعتزلة لوجوب اللطف عليه اشعيه لوجوب
العدل عليه وقالت المعتزلة انه اى افادة النظر العلم بالتوليد يعني النظر لولد النتيجة
في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب لفاعل وجود شئ بتوسط شئ آخر وقالت المعتزلة لفعل الفاعل
من الفاعل بلا واسطة فهو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان المحرك
حركة المفتاح بتوسط حركة اليدين يكون توليد افكهما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك
لكن الاول بالباشرة والثانية بالتولية فكذا النظر العلم بالملوك صواب وان عن الناظر لكل الاقل
بالباشرة والثاني بالتولية وبالحجة الناظر اوجب العلم بالملوك بتوسط النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اى العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اى النظر
بعد الذهن اعدادا فاما يعني بحمل النظر الذهن مستعدا باستعداد تام لان تغاض عليه نتيجة

[illegible]

من مبدء الفياض واذ اتم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد والنتيجة اى المطلوب
نفيض عليه اى على الذهن من عام الفيض اى ممن هو فيض عام وهو الله تعالى على ما نقله
المحقق الطوسي في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجب ان منه اى من عام غير
يعنى افاضة النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرضا
في المحصل انه اى العلم واجبة على عقيب نظر بحرى عادة الله تعالى بدون خلل لنظر خلافا
للاشعرى فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكام فانهم يقولون بالوجوب بعداد النظر وان
لم يكن العلم واجبا منه تعالى ابتداء اى قبل النظر غير متولد منه اى من نظر كما هو مذهب المعتزلة
لان اى الشان ليس لقدرة العبد تاتين فلا توليد منه قال الامام في المحصل حصول العلم
عقيب نظر الصحيح بالعادة عند الاشعرى وبالتوليد عند المعتزلة واللاح الوجوب قال الكاتب في الفصل
شرح المحصل ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابى بكر الباقلاني وقال السيد الشريف البحراني في
شرح المواقف قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قال باستزاد من نظر
للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورويان من ملوكها الوجوب لعادى دون العقل انتهى وذكر الامام
الرازي في نهاية القول ان الاشعرى وان كان مذهب ان حصول العلم عقيب نظر باجرام العاد
الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفهمه يتضمن الملازمة العلم النظرى للنظر وفهم النظر
بالتدوين في انحاء العلوم الضرورية فمخن نقول بهذه الملازمة وايضا قالوا بحسين البصرى وهو رجل من المعتزلة
ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذهبنا
خلاف الجهم انتهى قال السيف لامدى في ابحار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح
يتضمن العلم بالنظر فيه انتهى وبالحيلة فذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعرى فان كان مرجع
من اللزوم اليوم العاد فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلى فهو مذهب رجل من قبل مرادنا

وامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل نظر فالفرق بين مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر لم يدخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام بل هو عنده بمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصمغاني في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال ههنا مذهب خرافته الامام الرازي هو انه واجب غير متولد منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من الوجوب بعد النظر انشبه بالحق فان محل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلاً للعلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث

لزوم بعض الاشياء للبعض ما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية بان يكون اشئ كذا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازماً للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافياً لوجود الاشياء كلها من المدسجاء هذا اي خذوا وحفظه المقالة الثانية من المقالات اثلث التي في المبادئ في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيتها ان موضوع علم الاصول هو الالوه الاربعه من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر بحكم منه كما ان الثاني في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفصل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لاحكام الله من الله تعالى باجلع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير واورق ابن امير الحاج في التقييد لاحدنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ مثل هول البرودي والتوضيح وشرح المختصر العضدي وغيره من غير ان يعقل حاكم عند المعتزلة

المقالة الثانية في الاحكام

والحق ان المتحررة لا يقولون يكون لعقل حاكم بل يقولون يكونه محرفا لبعض الاحكام الكلية
سواء روي به الشرع ام لا ثم لابد بحكم المدفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيها
انما بل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفقر الوقوف على
حكم البدالي ورود الشرائع وانما الشرائع مؤكدة بحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة بالنظر و
منظرة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان
وكان محل النزاع معنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني ويعين محل النزاع من بينها

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقيبه عقلا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا العلم حسن اى صفة كمال وجاهل قبيح اى صفة نقصان وهذا موافق
لما نص عليه الامام في الحصول ونهاية العقول وغيرها من كتبه البيضاء وى في المنهاج والطواع
والاسنوى في شرح المنهاج والسبكي في جميع الجوامع وابن الهمام في التوحيد والقاضى عضد في
المواقف والقوشجى في شرح التبريد وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازانى في شرح المقاصد
امثالهم من عامة الاصوليين والمكلمين في ذكر الامدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والفاخر
عضد في شرح المختصر مقامه بالاجاز في فله وما فيه شرح او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي
ومنافرته كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن اى ملائم للغرض الدنياوي ومخالفة
اى منافر ومخالف للغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الامدى في الاحكام وابن الحاجب
في المختصر والقاضى عضد في شرح المختصر والمواقف والقوشجى في شرح التبريد والتفتازانى في شرح
المقاصد وذكر ابن الهمام في التبريد مقامه متعلق المدح والذم في مجازى العادات وذكر الامام الرازي
في الحصول ونهاية العقول وغيرها من كتبه البيضاء وى في الطواع والمنهاج والاسنوى في شرح
المنهاج وقيل السبكي في جميع الجوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرته لكن كل علم القصد

ومن ههنا اى من اجل ان احسن واتقح لا يستلزمان حكما فى العبد اشتراطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على رسال اكرل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفى
بعض النسخ كالايمية اى كما خالفنا الامامية وهم قوم قائلون بخلافه على رضى الله عنه
وامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فضل ويقولون ان الائمة اثنا عشرة ائمة وخلفاء
باحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء لهامة ضبطه ابن مكيولا وهو معاني وغير واحد وهو الجارى على الائمة
وقد انكرت كل الكرامية محمد بن ابيهم وغيره من الكرامية فحكي فيه ابن ابيهم وجسين احد
بما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى السنة مشائخهم وزعم انه بمسنى
كرام او مجنى كرامته والثانى انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جميع كريم وحكى هذا من
اهل سمرستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى
اورده السمعاني فى الانساب قد كان والده يحفظ الكرم فقتل كرام قال الذهبى فى ميزان
الاعتدال قلت هذا قاله ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والمجد سوار على فى
الكرم او لم يعمل والدا علم انتهى وذكر اسما حفظ ابن حجر فى لسان الية ان وراى بخط شيخ تقي الدين
السبكي ان ابن وكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فصح ابن وكيل على انه بكسر اوله
وتخفيف والفق الاخرون على المشهور ثم ذكر استشهاد ابن وكيل بوجه قوله وابن كرام قال
بان العبود تعالى جسم لا كالا جسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على المدعى بعثة الرسل فى بعض الشروح البراهمة جميع برهمين وهو حكيم الهند
والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه لا بدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامة وابن السبكي

في المختصر خص المعتزلة والكرامية والبراهمة بالذكر وشي عليه شارحه القاضي عضد فانه
 اى احسن واليقع عندهم اى عند هؤلاء المذكورين من اهل البديعة واهل الكفر بوجوب
 الحكم بالوجوب والحرمة مثلاً من المدعى والى الشارع وكانت الافعال اى الرسول
 صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب فضل الان
 في الشريعة الحققة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو في عامة الكتب الكلامية او لكل كما يشر
 كلام الامدى وابن الحاجب القاضي عضد منه اى من حسن الفعل او قبحه ما هو
 ضرورى وهو ما يكون حسنة او قبحه معلوماً بالبراهمة بالانظرون الاستعانة بورود
 الشرع كحسن الصدق والنافع وقبح الكذب والضار قليل في حاشية شرح المختصر
 لميرزا جان رداً على المعتزلة ومن يخذوهم امر الآخرة اى شان الآخرة وكون
 داردار اللباز سمعه مسموع من الشارع ولا يستقل العقل بادراكه اى
 امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلاً اى في الآخرة صلاً ان ما
 زعمت المعتزلة وغيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضرورى باطل اذ الدليل يدل على
 خلافه وهو ان احسن واليقع عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وشان
 الآخرة مسمى ليس بعقل فكيف يكون احسن واليقع عقليين اقول من قبل المعتزلة ومن
 يخذوهم في الجواب العدل وهو وضع اشئ في موضعه واليصال الحق الى المستحق
 واجب عقلاً اى بحكم العقل بوجوب العدل عندهم اى عند المعتزلة ومن يخذوهم
 هم فيجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل ليس بالايصال الشر الى مستحقه
 واليصال الشر الى مستحقه وذلك اى المجازاة كالحكم العقل بان فاعله يستحق الثواب
 او العقاب في الآخرة واستحقاق الثواب او العقاب في الآخرة يستدعى مطلق المعاد سوار كالم

لم يزل
 في جواب الآخرة

روحانيا وجسمانيا لا خصوص المعاد الجسماني فلا بد من عقلية مطلق المعاد وان كان خصوصية المعاد
 الجسماني سمعيا ولا شك في ان مطلق المعاد عقل فلا بد ان الاستحقاق لتبدل المعاد
 الجسماني وهو معنى فكيف تكفي المجازاة حكم العقل بالحسن او القبح على انه اى من الفعل وقبحه
 يعينه لو تحقق المعاد لتحقيق استحقاق الثواب العقاب كاف بحكم العقل
 بالحسن او القبح ضرورة فتدبر هذه اشارة الى تزيف الجواب المذكور بالعلادة بان فيه
 توجيه القول بما لا يرضى قائلة لان هذا المعنى حسن بفعل او قبحه لم يقبل عنهم فاجواب هو الاول
 لا المذكور بالعلادة ومنه اى من حسن الفعل او قبحه ما هو نظري اى معلوم حسنه او قبحه
 بالنظر بدون الاستعانة بورد الشرع كحسن الصدق الصغار لقائله وقبحه
 الكذب بالنافع لقائله فانها معرفان بالنظر والتأمل ومنه اى من حسن الفعل وقبحه
 ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم
 آخر رمضان وقبحه صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كلوا احد من جن صوم
 آخر رمضان وقبحه صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اى الى كل واحد منهما
 فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر والنهي
 يعنى بالشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه صوم اول يوم
 من شوال قبح بالذات لهذا حرمه اذ حكم الشارع على اكل شئ ليس الا باعطاء ذلك الشئ بالصالح
 له فعلم ان في صوم آخر رمضان صلوح للثواب لهذا اوجبه وفي صوم اول شوال صلوح للعقاب
 لهذا حرمه والصلوح اعم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد
 بالذاتين ههنا ان لا يكون بسبب مرئيين للذات كالشرع او يكونا بسبب لذات او
 صفة لازمة للذات شتم المعتزلة بعد ما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

الصلوح هو ما لا يوجب العقاب
 - شانه ان يوجب الثواب
 بعض كلامهم بان الشرع
 انشأه في الجاهل
 فلا يعرفون ما هو الصالح
 وتظهر من هذا ان
 يتبين من القرآن
 اول شوال من شوال
 ومما يثبت ان الصوم
 منه في كل ما قال به
 من الصالح
 الصالح هو ما لا يوجب العقاب

لانا قائلون بالاطلاق الاصح فافعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنة لغيره وهو لم يبق عندنا
صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصا قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثمر من الخفية كإبني انصو
الما تردي وكثير من مثل سخ العراق من قل ان العقل قد يستقلدون الاستعانة بورود
الشرع في ادراك بعض احكامه تعالى بسبب ما يفعله من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الخنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادر ك العقل فيه حنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل
فيه حنا او قبحا فلا يتقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى وهو عين مذهب
هؤلاء الخنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير بما هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن
الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الخنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما
وعند المعتزلة كثير غير معين فاجب اى العقل الايمان وحرمة الكفر وكل ما لا يليق بحسنه يستغنى
من الكذب والسف ونحوهما حتى يجب يحرم على الصبي العاقل ودوى في التفتي ثم في
الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي حنيفة
عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالفه اى لا يكون احد من العاقلين
معتورا في ان لا يعلم خالق بل يكون معذبا ان لم يعلمه لحمايكى اى يشاهد من خلق
اسموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
بحيث لا مجال للارتياح فيها اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد مما روى عن
ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التماسل اى مدة يتأمل ويتفكر فيها العاقل في
علم خالقه فانه اى مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك
وتلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

بجميع المخلات فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بحسن لما كان في
 مقابلة الاحسان بالاساءة لتعفن مصلحة عامة حكم العقل عليها بالقيح وباجملة الحكم بالحسن على الاساءة
 لمصلحة عامة وجود الالذاته وبالقيح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما لالذاته
 لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فنقل الكلام الى رعاية
 المصلحة العامة بان اكل من المتدين وغيره متفق على حسنهما وانما يضرنا لو ادعينا
 انه اى كل واحد من احسن واهتج لذات الفعل حتى يقال لانسلم ان حسن بفعل اذى
 هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة واهتج بفعل الذمى هو مقابلة الاحسان
 بالاساءة لذات الفعل بل لتعفن المصلحة العامة ونحن لاندعيه حتى يفرض بل الدعوى
 اى ما ادعينا عدم التوقف اى عدم توقف كل من احسن واهتج على الشرع
 سواء كان ثبوت لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى اجواب
 منع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من احسان فيج مقابلة الاحسان بالاساءة
 منا حكمه تعالى باننا لانسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمسنا فلنا نقول بالاستلزامه
 اى كل من احسن والفتح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم
 بالسعي من شرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقليته احسن لفتح واستدل على ندره بحقيقة
 دليل خريف وهو انما استوى الصدق والكذب في حصول المقصود
 بان يتحقق حصول مقصوده على كل تقدير بين الصدق والكذب فتح انما العقل للصدق
 وترك الكذب لامحالة فاثيرا الصدق ليس الاحسن فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
 اى في هذا الدليل انه اى الشأن لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
 من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشأن لكل منهما اى لكل واحد

من الصدق والكذب لو اذروا عرض منافية للوازم الآخر وعوارضها المطابقة للواقع
واللا مطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اى
الاستواء بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل
فيمتنع الا ينكس اى ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اى على تقدير استحيل وان كان
مما يوشى في الواقع يجوز ان يلزم المحال المحال حاصله ان يستدل ان اراد الاستواء بنظره
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية احسن بجوزان يكون للايثار لم يرجع اخروا ان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الا يثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير محال فيجوز ان يمنع الا يثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذا المحال بجوزان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقر في
النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تفصيل
غرض في لك شخص وان دفع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذموم عند الله ايضا يحكم بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم
ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعة القائلون بان احسن واثم ليسا جعليين بل شرعيين
بمحض جعل الشارع قالوا في الاستدلال على كون احسن والقيح شرعيين اولا
لو كان كل واحد من احسن واثم ذاتا اى لذات الفعل لم يختلف كل واحد منهما
عن الفعل لان بابا لذات لله تفك عن الذات وقد يتخلف احسن عن احسن والقيح عن
القيح فان الكذب مبتدأ قبيح وقبح فانه يجب لعصية تبه وحفظه من ظالم وانقاذ بري
عن العقاص تخليصه وانجائه عن سفاك اى عن يقصد سفاك منه ولا يخفى في ان
الواجب احسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابرار في حاشية شرح المنقصر واثار ميرزا جان في

القول في ان المقاصد
المطابقة للواقع
منها
الصدق والمنفعة
الاستواء في نفس
الامر بالنظر الى
كل مقصود فلا
نسلم الا يثار
على تقدير
الاستواء لان
الاستواء محال
فتقدير
الاستواء
تقدير محال
فيجوز ان
يمنع الا يثار
على ذلك
التقدير
وان كان
مستحيلا
اذا المحال
بجوزان
يستلزم
محالا في
شرح
المقاصد
والجواب
ان ايثار
الصدق
لما تقر
في النفوس
من كونه
الملائم
لغرض
العامة
ومصلحة
العالم
والاستواء
المفروض
انما هو
في تفصيل
غرض في
لك شخص
وان دفع
حاجته لا
على
الاطلاق
كيف
والصدق
ممدوح
والكذب
مذموم
عند
العقلاء
وعلى
مذموم
عند
الله
ايضا
يحكم
بحكم
العقل
ولو
فرضنا
الاستواء
من كل
وجه
فلا
نسلم
ايثار
الصدق
قطعا
انتهى
والاشاعة
القائلون
بان
احسن
واثم
ليسا
جعليين
بل
شرعيين
بمحض
جعل
الشارع
قالوا
في
الاستدلال
على
كون
احسن
والقيح
شرعيين
اولا
لو
كان
كل
واحد
من
احسن
واثم
ذاتا
اى
لذات
الفعل
لم
يختلف
كل
واحد
منهما
عن
الفعل
لان
بابا
لذات
لله
تفك
عن
الذات
وقد
يتخلف
احسن
عن
احسن
والقيح
عن
القيح
فان
الكذب
مبتدأ
قبيح
وقبح
فانه
يجب
لعصية
تبه
وحفظه
من
ظالم
وانقاذ
بري
عن
العقاص
تخليصه
وانجائه
عن
سفاك
اى
عن
يقصد
سفاك
منه
ولا
يخفى
في
ان
الواجب
احسن
والجواب
عن
هذا
الدليل
ما
ذكره
الابرار
في
حاشية
شرح
المنقصر
واثار
ميرزا
جان
في

حاشیہ الی ضعف بقولہ اجیب ان هناك اسی فی الکذب بعصمتہ نبی و انقاذ بریٰ لیس تخلف القبح
عن الکذب حتی یلزم تخلف القبح عن البتج بل الکذب باق علی قبحہ لاحسن فیه صلا و مع فاعلم
ہنا لیس حسن الکذب بل لصفہ معوضت للفاعل و ہونا اضطرار لے ارتکاب حدیچین اما
الکذب لذی یحصل عصمتہ نبی و انقاذ بریٰ و اما ترک الکذب الذی یفرض الی الظلم علی النبی و
قتل البری و اہونما و اقلما الکذب ففی الکذب ارتکاب اقل القبیح لان الکذب صار حسنا
بل لا اضطرار سقط لہ و العود الی الاہون موجب لمدحہ و الی ہذا اشار النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بقولہ من اتیان بلیتین فلیتخر ایسوا و لذلك قال الفقہاء من دفع فی النار و علم انہ لا خلاص لہ
منہا الا بالقاء نفسه فی ماء مغرق لہ ان یغرق نفسه لان اہلاک نفس لیس جرم بل لہ
مالک لا محالہ و الصبر علی الغرق اہون من الصبر علی نفحات النار قیل فی حاشیہ شرح
المختصر لمیزاجان یرد علیہ اسی علی ہذا الجواب ان ہذا الکذب واجب و کل
واجب حسن فیدخل الکذب فی الحسن و احسن عند الخصم لایکون الا ذاتیہ فہذا
احسن ذاتی فلا یجایع مع البتج فایثار الکذب لیس الا لکونہ حسنا لان ارتکاب اقل القبیحین
اقول فی دفعہ لیس حسن الکذب ہنا بالذات بل بواسطہ حسن عصمتہ نبی و انقاذ بریٰ
بالعرض فکان حسنا لغيرہ و الحسن لغيرہ لا یتنافی القبح لذاتہ و ہذا معنی قولہم
النص و ذات تبیین المحذورات یعنی لایل عود و ضرورتہ یجی الحسن فی الخطور لبتج بواسطہ
دفع الضرورة فیما لہ بذلک لخطور معالۃ المباح علیہ الامرانہ اسی الشان یتلزم القول
بان کلا منہما اسی من احسن لبتج کما انہ کل واحد منہما یکون بالذات كذلك
یکون کل واحد منہما بالغیب و لعلہما اسی عمل القائلین بالحسن و لبتج الذہنین یتلزمونہ
اسی کون کل واحد منہما بالغیب و ہذا اسی بہذا الالتزام او بما ذکرنا من ان کل واحد من الحسن

والقيح كما يكون بالذات يكون بالنسبة ما كان له من القائلين بالحسن والقيح الذاتيين
 الخاص عن ايراد النسبة بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير انكن انقلاب الوجوب
 نحو حركته الى الوجوب لا ترى الى ان التحلل بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا
 بقا لنسب فكان مباحا في بعض اشراخ ولما زال استلزامه لذلك حسن لقيح على قبحه فصار حراما
 بعده على انه اى الدليل الذي ذكره الاشاعرة ونحو جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلل
 لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية و
 لا يتم عليتنا اى على كنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة فان
 الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون انه
 مقتضى اعتباري وكيفية يتكروا انصرف فيه وقالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن
 والقيح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقيح ذاتيا لاجتماع التقيضات اى الحسن
 واللاحسن في مثل قولنا اليوم لا كذب بن عذا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب لئلا يمانا
 يجتمع التقيضان فان صدق قد اى صدق لا كذب بن عذا البصير والكذب عنه في الغلط يستلزم
 الكذب الصادق في العذوب بالعكس اى كذب لا كذب بن عذا لعدم صدور الكذب عنه
 في العذوب يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب بالصدق من والكذب قبيح
 ولا يلزم حكم اللازم بل يلزم الحسن من ولزم القبح فجميع فلزم اجتماع الحسن والقيح الذاتيين في
 الكلام اليومى لا كذب بن عذا وهما متناقضان ضرورة ان القبح للاحسن هذا تقرير الدليل على طريق
 ما قرره القاضي عسك في شرح المنقذ وبينة الايرى في حاشيته لكن الاشبه بانه على وفق ما بينه
 التمازى في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذب يستلزم انتفاء الكذب
 مقام قوله بالعكس لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان

استقاء الصحيح وتركه حسن قال بركت الاله ابادى فى شرح هذا الكتاب فيلهى فى قوله بالعكس نظر
لان كذب قولنا لا كذبين طريقان احدهما ان يحكم فى الكذب كلام صادق ففى هذه الصورة يتحقق
الصدق والكذب والاخر ان لا يتكلم بكلام بل انكنت ففى هذه الصورة كاذبة مستحق من غير الصدق
الا ان يقال المراد الاستلزام فى صورة خاصة اى الاولى لا مطلقا انتهى فبقية الدليل على ما قرره
الامدى فى ابحاث الافكار وغيره من الشارحين للمحقق وغيره انه يلزم فى الكلام الغدى اجتماع
النقيضين اعنى الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدى يستلزم لكذب الكلام اليومى
وكذب الكلام الغدى يستلزم لصدق الكلام اليومى والصدق حسن والكذب قبيح وملتزم الحسن
وملتزم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذى هو للاحسن فى الكلام الغدى وهو اجتماع النقيضين
الكلام الغدى وقال سيد اشرف ايجر جاني فى حاشية شرح المحقران هذا ايضا جيد ولكن المذكور
فى الكتاب فوق المتن لكن التقارز انى اورد النظر على شرح الشرح على هذا التقرير يانه ان اريد
لكذب غدا فى الجملة فلا يصدق على شئ من الكلام الغدى ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان
اريد لا كذب غدا فى كل خبر حكم به فظاهر ان كذب شئ لا يستلزم صدقه وانما الكلام فى المجموع
ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند
التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما
الثانى فلا خلاف المحل اذا فعل بجهة محل الحسن وبجهة اخرى محل القبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين
وربما يمنع ذلك اى كون حكم الملتزم حكم اللازم حقيقة بالذات فنقول لانهم ان ملتزم ان
حسن بالذات ملتزم لصدق قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضى عضدنى الموقف و
الاسهرى فى حاشية شرح المحقر وميرزا جان ايضا فى حاشية كاشانى ان المنع
الشرعي لا يكون شرابا للذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا مجئ الرسل موجب لهلاك

لا خلاف ان كذب غدا
بالات مثلا اليوم الغنى
هو حسن شرعى فحين
يحدث كذب لا يقدر
الى طاعة جوده وانما هو
شرعيا حسن بل هو
لواحدة او جوده على هذا
نقطة واحدة عليك بيني
على ان المشقة لا يتحقق
بما يلزم من اولاد الباطل
على انما يتحقق
او اولاد الباطل
بما جاد منه ويؤدبه
عده على الضاد فاما
وبالعرض والوجود
فلا مانع من
احسن الشرع تعالى

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال المشيخ في الاشارات الفريدة اخل في القدس
 اى التقدير للآتى بالعرض بالتبع للخير وانما الدخل في القدر اولاً وبالذات هو الخير ولما كان
 وجود الخير متوقفاً على وجود الشر قليل وليس من شأن الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
 فلهذا قدر الشر واحد فلو كان المقضى الى الشر خيراً فمما يرد المنع بكلام المشيخ في الاشارات
 وبنيته المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البر والمفسد للثمار ليس شران في نفسه من حيث هي
 كيفية ما ولا بالقياس الى علة الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لا فسادها فمرجتها وكذا
 الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضب والشمسية مثلاً بشرطهما
 من تلك ايشية كما لان ليتك لقوتين انما يكونان شر بالقياس الى المظلوم والى السياسة
 المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة من جهة قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو تقدير كل تلك الاشياء
 كما لو انما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى بالجملة فعلم منه ان المقضى الى الشر
 لا يلزم ان يكون شر بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شر بالعرض وكذا حال ما يقضى الى
 الخير لا يكون من تلك الجهة خيراً بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضى
 عضدى المواقف والابهرى في حاشية شرح المحقق من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول
 ان الحسن هو العارى عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سوار كان صادقاً او كاذباً
 لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع ينشك الى الالتزام المذكور مسابقاً
 من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان من الملزوم وان لم يكن مستلزماً
 الحسن اللازم بالذات لكنه مستلزم بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه يتوقف
 قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثاً ان فعل العبد لا يضر
 صادر بدون اختياره فان فعل العبد يمكن والممكن ما لم يتدرج جانب وجوده على عذر

مع الفعل لا يدخل تحتها أى مدخلية العبد أصلاً لا فى الفعل ولا فى القدرة فعندهم إذا أراد الله تعالى
أن يخلق فى العبد فعلاً يخلق أولاً صفة تتوهم فى أول الأمر أنها قدرة على شئ ثم توجب الله تعالى
إلى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبته إلى كسبته الكتاب إلى العلم والاشاعة القائلون بهذه القدرة المتوهمه
الغير الموجودة قالوا ذلك أى هذه القدرة المتوهمه كافي في التكليف أى تكليف العبد لعباده
بالافعال الاعمال الحق انه أى قول الاشاعة كفى للجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمه
فلم تكن فى العبد قدرة حقيقية فإى فرق بينه وبين الجبر وهو الجبر منهم وإن كانوا يحترزون عن
القول بالجبر لفظاً لكنهم قائلون بمعنى وعند الخفقيه الكسب صرف القدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد إلى القصد المصمم أى الخالص إلى الفعل أى فعل العبد والظاهر
تعلق الجبر والجور الأول بصرف القدرة والجبر والجور الثانى بالقصد فلها أى للقدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تأثير فى القصد المذكور أى القصد المصمم إلى الفعل ويخلق الله
الفعل لمقصود عند ذلك أى عند صرف القدرة إلى القصد المصمم بالعادة ليعنى جرت
عادة الخلق بفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا أن الصرف المذكور والقصد مسطور مؤثران فى
فعل ولما كان ههنا منطوية سؤال بان الكلام نقل إلى ذلك القصد بان فاعل ذلك القصد إذا
فان كان فاعله العبد فهو مذموب المحترق وان كان فاعله الله فهو مذموب لا شرعية فاشد إلى
جوابه بقوله خفيل ذلك القصد من الأحوال أى وصف غير موجود ولا معدوم فى نفسه قائم بموجود
فالأحوال هى الامور الاعتبارية التى وجوداتها بمنابيثها قال ابن الهمام فى التحبير
وعليه أى على ثبوت احوال جميع المحققين وذكره تلميذه ابن ميمون الحاج فى التقريرية منهم انفسهم
ابوبكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق أى بخلق الله لان القصد حال والحوال
مالا يكون موجوداً ولا معدوماً والمخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل بالحدث

[illegible]

وهو ابداء امر وليس بالاحداث كالحلق بل هو اى الاحداث اهون اى اسهل
من الخلق فيجوز ان يكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وستاذ الاستاذ فانه لا بل ان
يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة سمات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان
على ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الابلان
الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف بذات مستقلة بخلاف الاعتبار الا
ترى ان اعتلاء العقول على ان الامكان غير معقل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال
لاستحالة الحال بذاته فان الوسيلة بين وجود شئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد وجود
فى الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه بن امير الحاج فى التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من امثال
العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى
ما يتحقق به فائدة خلق القدرة فى العبد اى من شأنها التمكن من الفعل والترك للعبد ويتحقق
به الجبر وفائدة خلق القدرة ان يؤثر فى شئ وادناه ان يؤثر فى هذا القصد فقل الله تعالى
ايحكم لا يخلو اعن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير ولانه ادنى ما
يجتبه به اى يكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال
والاعمال لان تكليف غير القادر مما يتحمله العقل هذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما يوجب
اليه الخفية كانه واسطة بين العبد الذى هو مذموم بمهيمته والاشاعة والتفويض الذى هو مذهب المعتزلة
حيث فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذمومهم ليس بمجبر بل قالوا بان القدرة
العبد بتأثير اى القصد فجعلوا العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيقال

له فائدة خلق
القدرة لانهم يفتقدون
ان يكون الافعال
مخلوقة له واذ ليس
ببست ذلك
فقد يأتى
القصد مخلوقا والافعال
من غير القادر
وتبين ان القصد
هو العبد

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق بما فيه من ان الامكان ليس من شأنه افاد
الوجود للغير فكيف يفيد العبد يمكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الله ابادى وقال بعضهم
انه اشارة الى ان اتجاهه من التكليف وتحقيق فائدة خلق القدرة لتعقبات ان يكون للعبد صنم
اما ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم تخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص
وعسى ان في صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كل متبعت ارادة كلية وادراك
جزئى متبعت ارادة جزئية فالعبد يختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة
الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبى بحسب العلم الكلية العقلية التى متبعت بها الارادة
الكلية ففى انبعاث الارادة الكلية مجبور وفى انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك فى الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف فى الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهى فى اصول غامقة منها مسألة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفى العبد لصيد
الامر الجزئى مبادى جزئية قريبة كالتخييل الخاص الشوق الخاص الارادة الخاصة ومبادى كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية يختار بالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان اشرع
امور جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادى الجزئية القريبة لان العبد فى الفعل الجزئى
بالنظر الى المبادى القريبة الجزئية مختار وانها اى الفطرة الالهية لا جدى اى النفع من
تفريق العصا اى قطعات العصا المكسوة بهذا الشكل يصير في شئ كثير النفع وللعربى قطعات
العصا المكسوة فوائدها ليعال ان هذا النفع من تفريق العصا قالت الاشاعة فى الاستدلال
على كون الحسن القيم شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن القيم كذلك اى عقليا لذات الفعل
اولصفة او لا اعتبار لا يحض جمل الشارع لم يكن البارى شاعنا فى الحكم اى فى الايجاب

الحق والى الفطرة الالهية
سائر من كذا
الامر الجزئى مبادى جزئية قريبة كالتخييل الخاص الشوق الخاص الارادة الخاصة ومبادى كلية بعيدة كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية يختار بالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان اشرع امور جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادى الجزئية القريبة لان العبد فى الفعل الجزئى بالنظر الى المبادى القريبة الجزئية مختار وانها اى الفطرة الالهية لا جدى اى النفع من تفريق العصا اى قطعات العصا المكسوة بهذا الشكل يصير في شئ كثير النفع وللعربى قطعات العصا المكسوة فوائدها ليعال ان هذا النفع من تفريق العصا قالت الاشاعة فى الاستدلال على كون الحسن القيم شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن القيم كذلك اى عقليا لذات الفعل اولصفة او لا اعتبار لا يحض جمل الشارع لم يكن البارى شاعنا فى الحكم اى فى الايجاب

لا ينافي عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظر الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
نظر الى الحكمة والحال انه حيث نذاى حين عدم العتبة قد كالى لهم اى للناس
العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا
كانت عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه كانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه
مخفية علينا فاما معذرون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين
بالعذاب لئلا يعذر الناس ويقولوا انا معذرون ويكون للناس بيان العذر على الله حجة
واقول ايضا فى الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين
وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اى جواز العقاب فرع للحكم ونحن اى مشر
اخفية لا نقول به اى بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على لمعتزلة القائلين
بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشايخ العراق القائلين بان العقل يستقل
فى درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اى لمعتزلة للجواب عن الدليل المذكور
العذاب المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدسون من مكذبي الرسل
بدلالة السياق اى بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية
امرنا مترفيا ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اى اهلكنا معنى الآية ما كنا معذبين
فى الدنيا حتى نجث رؤسنا وادرجوا اى لمعتزلة باننا سلمنا التخصيص لكنه لا يجدى نقضا فان الآية
لم ادلت على انه لا يليق بحكمة ورحمة الصالح العذاب لا دنى على ترك الايمان واشكر قبل
تبليهم برسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الا كبر على تركها قبل ذلك
اولى والمعتزلة آووا الرسول الواقع فى الآية بالعقل فانه اى بعقل رسول باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى تنبعث رسولا باطنا هو العقل الى غير ذلك من ما ويطالتم منها
 ان خصوص الرسول ليس بمردل لمردل من قبيل طلاق الجزئي على الكل فالمعنى وما
 كنا معذبين حتى نبهم بعض التبيين ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع اسلتي
 لاسبيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم ان يحامر السسل اى اسكاهم
 وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة لانهم بافحام والحار اهلته عند امرهم اى امر الكل
 المكلف بالنظر في المعجزات ليعنى اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
 لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الى ما اوعينا فيقول المكلف المنكر
 لا انظر في المعجزات مالم يجب على النظر في المعجزات اذ له ان يمنع عالم يجب عليه
 ولا يجب على النظر في المعجزات مالم انظر في المعجزات اذ لا وجوب لفرض الا بالشرع
 فوجوب النظر في المعجزات متوقف على ثبوت شرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل
 واحد من النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرجوع
 الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا لا يلزم اشكال افحام الرسل
 علينا لاننا منع المقدمة القائلة لا يجب النظر لم النظر لان وجوب النظر في المعجزات
 عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية المجلية التي تسمى القطعية
 القياس بمعنى من القضايا النظرية التي قياساتها مثل الاربعه روج فوجوب النظر
 يعلم بالعقل بدون الاستئانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
 النظرية المجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بدية ليس كذلك فتوقف وجوب
 النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى في الجملة وقد انكرنا السميعة وفي الآليات خاصة

فقد انزل في ذلك من ما ويطالتم منها
 ان خصوص الرسول ليس بمردل لمردل من قبيل طلاق الجزئي على الكل فالمعنى وما
 كنا معذبين حتى نبهم بعض التبيين ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع اسلتي
 لاسبيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم ان يحامر السسل اى اسكاهم
 وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة لانهم بافحام والحار اهلته عند امرهم اى امر الكل
 المكلف بالنظر في المعجزات ليعنى اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
 لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الى ما اوعينا فيقول المكلف المنكر
 لا انظر في المعجزات مالم يجب على النظر في المعجزات اذ له ان يمنع عالم يجب عليه
 ولا يجب على النظر في المعجزات مالم انظر في المعجزات اذ لا وجوب لفرض الا بالشرع
 فوجوب النظر في المعجزات متوقف على ثبوت شرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل
 واحد من النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرجوع
 الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا لا يلزم اشكال افحام الرسل
 علينا لاننا منع المقدمة القائلة لا يجب النظر لم النظر لان وجوب النظر في المعجزات
 عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية المجلية التي تسمى القطعية
 القياس بمعنى من القضايا النظرية التي قياساتها مثل الاربعه روج فوجوب النظر
 يعلم بالعقل بدون الاستئانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
 النظرية المجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بدية ليس كذلك فتوقف وجوب
 النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى في الجملة وقد انكرنا السميعة وفي الآليات خاصة

انكره الاشاعرة وحمل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
 ونقص في الصفات كالجبل فالنقص في الافعال يرجع الى البقع العقلية المتنازع فيه الذي
 يعني استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى البقع العقلية المتنازع فيه بل الى البقع المقابل للحسن
 صفة الكمال وهو عظمى بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى والبقع
 المتنازع فيه لا يكون في غير الاختيارات فمنعنا باننا لا نسلم جوع نقص في الافعال الى
 البقع العقلية المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية لان ماينا في الوجوب الذاتي
 الذي هو الكمال كيف اى صفة كان ذلك لمنافى او فعلا من الاستحالات العقلية
 التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص بكون الكيف المنافي للوجوب من
 الاستحالات العقلية ومن البقع المتفق على عقلية وعد الفعل المنافي للوجوب لذاتي
 من البقع العقلية المتنازع فيه لاسن الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اى يكون ما
 ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان من الاستحالات العقلية اثبتت اى اثبت كون الكذب
 نقصا مستحيلا لا تصافه تعالى به الحكماء الذين هم غير متدينين بدين ولا يتندون
 اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع
 اى المطيع الغير العاصى امتناع تعذيب الطائع كما هو اى الامتناع مذهبنا
 اى الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائع نقص يستحيل عليه
 تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصا عندهم امتنع تعذيب
 الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سواسيان في النقضية وهو خلاف
 مذهب الاشاعرة وقولهم ففي الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير تام

قال الاشعري على التنزل اى الانتقال من المذهب الحق الذي هو في غاية الحق
اعني لطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانخفاض اعني تسليم كون
العقل حاكما يعني قال الاشعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما باطل وجوب شكر المنعم
على العبد المنعم عليه وبه في حكم العقل في خصوص هذا قال الابهر في حاشية شرح المختصر
ان المراد بالتنزل هو الانتقال من مذهبهم وهو ان العقل ليس حاكما في الاحكام الشرعية
اصلا الى موافقة المخصص وتسلم ان العقل حاكم في الجملة انتهى وقال اسيد في حاشية
على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد ما بين المصلتين
يعني وجوب شكر المنعم وكون الحكم لافعال العقل قبل اشرع اللتين هما من فروعها المتبعة
اظهار سقوط كلامهم في عموم بناء على صلحهم كسقوط كلامهم في اصلهم انتهى شكر المنعم
ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدي في الاحكام شكر الله تعالى عند الخفوم ليس هو
معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن تحاب بنفس والزام المشقة
لها بالاجتناب عن المستحبات العقلية والعزم الى الخصال احسنه كذلك وقال لاسنوي
في شرح المنهاج ليس المراد بالشكر هو قول لقائل الحمد لله رب العالمين والشكر لله
تعالى ونحوه بل المراد اجتناب المستحبات العقلية والالتيان بالمستحبات العقلية
والنعم هو الباري سبحانه وتعالى انتهى وتيسل ان المراد بالشكر صرف العبد جميع
ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعات وادب الى
ملقى او امره نص عليه اسيد والابهرى وميرزا جان الشيرازي في حاشية شرح
المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة في التوضيح
على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي كشف البرودي عن القواطع وذهب الى لغة

من أصحابنا الى ان الحسن وابتغى ضربان ضرب بعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير
من أصحاب ابى حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
واليسيل الامام محمد بن الدين الرازي في بعض كتبه الكلام مستدل على نهج الاشعري
في مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحرير وغيره بانه اى بان اشكر لو وجب
عقلاً لو جب لفائدة والا كان عبثاً وعقلاً لا يوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه عنها اى عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع مضرة
والله تعالى منزّه عن ذلك ولا للعبد اما فى الدنيا فلا نه اى اشكر
مشقة على النفس لاحتسابها فيه واما مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في الدنيا
واما فى الآخرة فلا نه اى الشان لا مجال اى لا طاقة للعقل
في ذلك اى امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى لا يدرك
بالعقل اقول في الجواب عن هذا الاستدلال اخذاً بما ذكره السيد في حاشيته
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل بايدراك
حسن بعض الافعال الموجب للثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة الآخروية فكيف
يسمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة من
كون العقل حاكماً بالحق والبر كما هو اى التسليم معنى التنزل لان معنى التنزل
القول بعد تسليم ما ادعاه المدعى القول بانه اى الشان لا مجال للعقل
في ذلك الآخرة ^{مستشكل} اذ تسليم كون العقل حاكماً تسليم المجال له على انه
اسـ الشان لو تم هذا الاستدلال لاستلزم هذا الاستدلال عدم الوجوب

لله قوله وبتلك شارة
الى ما في حاشيته
لكن في ذلك ما هو
الراجح من قولنا ان
من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان

من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان

من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان

من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان
من قوله او قولنا ان

مطلقاً سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجبرى في عدم
الوجوب مطلقاً بان يقال لو وجب شئ بالوجوب لفائدة آه والظاهر من التنزل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اى مطلق الوجوب
وفي لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المتعزلة لما قالوا بالحكم مطلقاً تكلموا في وجوب
الشكر فكلنا فيه مع قطع النظر عن صحة المتفزع عليه اعنى بحكم مطلقاً مع ان المشتقة
لا تنفي الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قولهم مثل اشكر مشقة مسلم
لكن لا نسلم ان المشتقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشتقة فوائد كما تكرر لصحة و
سلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى
فان العطايا جمع عطية وهى ما تعطى على متن البلاء المتن الصلب والبلاء جامع
بلى قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلاً فالآية سند
لما قال ان المشتقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من عظم المشاق مع انه موجب
لفائدة هداية اسبل والمتعزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلاً بالمعاصرة
على مقدرة دليل الاشاعة وهى ان اشكر لا فائدة فيه للعبدة في الدنيا بان الفائدة
تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اى اشكر يستلزم الامن من
احتمال العقاب بتركه اى بترك اشكر وهو دفع المضرة وكلما كان كذلك
اى كل شئ كان يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه الذى هو فائدة
دفع المضرة فهو واجب وعوض ما قالت المتعزلة في الاستدلال بطريق المعارضة
في مختصر ابن الحاجب والتحريم وغيرهما بوجهين اولاً يانه اى الشكر ينصرف
في ملك الغني فان العبد الشاكر مع جميع القوى في ملك الرب المشكور واشكر

لا يكون الا بصرف القلب الجوارح الى ما خلقا لاجله فيكون الشكر قبل اشرع بدون
امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغين اذنه والتصرف في ملك الغير بدون
اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه المعارضة بهذا الوجه باننا سلمنا ان
الشكر قبل اشرع وان كان تصرفا بغير الاذن الشرعي لكن لا نسلم انه تصرف بغير
الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن العقلي وهذا الاذن اذن من الله
تعالى فان العقل رسول باطن عند المعتزلة عقله انه اى التصرف في شكر مثل
الاستغلال بجدار الغير والاستعباد بمصباح الغير فكما انهما لا حاجة الى الاذن فهما
فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر لعدم تصرف المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه
اى الشكر على نعمه يشبه الاستعارة بالله تعالى بوجوب احدهما ان لا يكون للنعمة قدر
يعتد به بالنسبة الى ملكية النعمة وعظمتها وثانيا ان لا يكون شكرا مما يليق بمنصب النعمة ونعم الله
الفاضلة على العبيد اى قدر يعتد به بالنسبة الى عظمتها وملكوتها والشكر الذى يفعل العبد
لاجلها لا يليق بكبريائه لانهم عنوا بهذا الشكر النظر في معرفة المد تعالى ليعلم انه واحد قادر
عالم فمشكلة مثل فقير تصدق عليه ملك عظيم يملك لبلاد شرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة
من الماء فان ما النعم الله تعالى على عباده بالنسبة الى كبريائه وخرائن ملكه اقل من
نسبة اللقمة الى خرائن الملك فطفو الفقير لشكره في المحافل العظيمة باشارة الاصبع
الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك واعطاه كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم
يلق هذا بمنصب ملك الملك يعد استهزاء فالشكر يشبه الاستهزاء وكما يشبه الاستهزاء
فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرزا جان من حاشية على شرح المختصر لم
يقول انه استهزاء لانه من دفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن ذلك مما يعد

استہزار و کان فی صورتہ ففیہ سور الادب یجب ان یحترز عنہ وذلک کما قال لاشعار
ان اسماء المد تعالیٰ توقیفیۃ لاحتمال سور الادب فیہ بناء علی جواز منہم
معنی منہ غیر مقصود فیہ سور الادب قتال انتہی و هو اے المذکور فی
المحاضۃ بالوجه الثالث ضعیف لاننا منع الکسب باننا سلم ان کلماتہا لا تستہزار
فہو حرام فان للعتبر عند اللہ الاخلاص بالنیۃ الخالصۃ فکل ما صدر عن العبد
وہو صالح للتعظیم فی الجملة بالنیۃ الخالصۃ فہو خیر البتہ والیث لانہ ان الشکر
یشبہ الاستہزار فان اشرع ورد بوجوب الشکر وکیف یقال ان الشرع
ورد بوجوب ما یشبہ الاستہزاء اذ اشیاء بالاستہزار قبیح و البقیح
لا یكون واجبا فتدبیر اشارۃ الی الدقتہ مسئلۃ لاختلاف لاحد من اہل
السنۃ والمعتزلۃ القائلین بان حکم من الشرع او یقتل فی ان الحکم وان کان
اسی حکم فی کل فعل قدیم عند اہل السنۃ فان حکم عنہم عبارة عن خطا
المد الازلی القدیۃ استعلق بافعال المکلفین اقتضاء و تخیر او احکم حادث
عند المعتزلۃ لان حکم عنہم عبارة عن الوجوب وحرمتہ وغیر ذلک و ہذہ الامور
مسئلۃ لعل حادثہ بارادۃ العبد عنہم فتکون حادثہ فیکون حکم حادثا
لکن یجوز ان لا یعلم قبل البعثۃ اسے قبل ارسال الرسل بعض منہ
اسے من حکم بخصوصہ اسے من حیث انہ خاص یعنی لاختلاف لاحد من
الفریقین اعنی اہل السنۃ والمعتزلۃ فی ان حکم یجوز ان لا یعلم منہ بخصوصہ
قبل البعثۃ وان کان حکم قدیم عند اہل السنۃ فاکل متفقون فی عدم اعلم
بعض من حکم بخصوصہ وان افترقوا بان الاشاعرة وجمہور احنفیۃ قائلون بانہ

لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين بعقلية الحكم فلا نه اے الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون اشرع بمقتضى ذات الفعل لكن منه اے من الفعل ما اے فعل لا يدرك العقل جلة الحسن والقبح فيه اے في هذا الفعل فلا يعلم احسن والقبح فكيف يعلم الحكم الذي بناه عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمته صوم اول شعبان واما عند غيبيهم اے غير المعتزلة فلان الموجب اے موجب الحكم وان كان ذلك النفس القديم لكن ربما كان ظهور اے ظهور احكم بالتعلق اے بتعلق الكلام النفس القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو اسی يتعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشيخص اے معين قبلها اسی قبل البعثة فلا حرج في شيء من الفعل والترك عندنا اسی عند اهل السنة فلا تكليف بالا احكام لكان ايجل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف المعتزلة فان كان ايجل مكلفون بالا احكام عندهم ولم تعيد بعض الاحكام التي قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة ان الاسل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكل الحنفية منهم الكرخي والرافضيون والشافعية وفي التفسير الاحمدی هو مذهب طائفة وفي الدر المنثور هو راي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه كروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندی شيء لانه لم ينقل عنه في صحيح الاما لو اوافق التوقف او الخطر كما ذهب اليه غيبيهم

في شرح الثمنا لمصنف هو مذهب بعض أهل الحديث وفي الكاشية والجمع ان
 الأهل في الأفعال التحريم وهو مذهب علي وأئمة من أهل البيت ومذهب الكوفيين
 منهم أبو حنيفة وفي التفسير لاحمدى الأصل عند الجمهور المحرمة واليهما فيه عند الشافعي
 الأصل هو المحرمة في كل حال وفي الاشباه نسبها الشافعية الى أبي حنيفة وقال
 صله الاسلام في اصوله ان بعد ورود الشرح الاباحية في الأفعال الكائنة
 في الاموال كالبيع والاكل مثلاً ولا يخطر في الأفعال الكائنة في الانفس
 كالقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلاً ففصيل
 هذا الخلاف وقع بعد الشرح لا قبله بالادلة السمعية اى دلت ملك الادلة على
 ان ما لم يقيم فيه دليل التحريم ماذون فيه عند أهل الاباحية او
 ممنوع عنه عند أهل الخطر وقوله فقيل خبر قوله اما الخلاف المنقول آه وهو
 جواب سوال معتد تقريره انه لما تحقق انه لا حكم عند الاشاعة قبل اشرع فكيف
 يصح عنهم القول بان الأهل الاباحية او المحرمة لان كلامنا الاباحية او المحرمة حكم ولا حكم
 قبل اشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد اشرع بالادلة السمعية لا قبله
 وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
 في الأفعال قبل اشرع واما المعتزلة فقسموها لافعال الاختيارية
 وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها اى بدون هذه الأفعال
 كاكل الفاكهة مثلاً في البقاع التي غزارها غير الفواكه والثمار لا فينا
 غزارها بله الفواكه والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية هي التي ليست بالعين
 المشهورة الى ما تدارك فيه قبل اشرع جهة محسنة اى موجبة

لا قوله في اختيارية
 الى ان لا يخلو من غير
 كلامهم وان كان قبل
 اشرع ومن كلام
 جليل في اشرع
 لا يخلو من غير
 اشرع من غير
 من غير

للمحلل حجة مقبحة اسی موجبة للقبیح یعنی الی افعال یوجد فیہا طریق یقتضی
 عقل بعبء حسنہا او قبحہا فینفسر ما تدرك فیه تلك الحجة الی الاقسام
 الخمسة المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه یعنی
 لا تخلو تلك الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان یشتل احد
 طرفیہا من الفعل والترك علی وجہ اولاد علی اشتق الاول اما ان یشتل الفعل علی القبح
 فہی محرمة اما ان یشتل الترك علی القبح فہی واجبة وعلی اشتق الثاني فاما ان یشتل احد طرفیہا
 علی حسن اولاد علی التقدير الاول اما ان یشتل الفعل علی حسن فہی مندوبة واما ان
 یشتل الترك علی الحسن فہی مکروہة علی التقدير الثاني وهو الذی لم یشتل واحد من الفعل
 والترك علی حسن فہی المباحة والی فالین كذلك اسی الی ما لا تدرك فیه
 حجة محسنة او مقبحة یعنی فتموالا فاعمال الاختیاریة الی افعال تدرك فیہا حجة محسنة
 او مقبحة والی افعال لا تدرك فیہا حجة محسنة او مقبحة ولہذا اسی المستزلة
 فنیہ اسی فیما لیس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اسی
 عدم الحرج وهو قول مستزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية
 لاسيما الحرثيين قالوا والیہ اشار محمد بن ہدوب بالقتل علی اكل الميتة
 وشرب الخمر فلم یفعل حتم قتل بقوله فخت ان کیون اثمالان اكل الميتة
 وشرب الخمر لم یجر ما الا بالیہ عنہما فجعل الاباحة اصلاً واحرمته عارض الیہ
 کذا فی التقریر شرح التقریر وفي شرح المنہاج للاسنوی فی مباحثہ عند
 المعتزلة البصرة وبعض الفقہاء - اے من الشافعية والحنفية كما قال فی
 المحصول والمنتخب انتہی تحصیلاً لحکمة الخلق اے خلق الاشیاء

والافعال د فعاً للعبث يعني لو لم تكن الاشياء مباحة فانت حكمت
 الخلق وفائدة التي هي تفعل العبد واذا فانت الحكمة صار الخلق عبثاً فالاباحة
 لتفصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلاً مفعول له لا اباحة وقوله دفعا
 مفعول له لقوله تحصيلاً وربما يمنع الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات
 حكمة الخلق حصة يلزم العبث بجواز ان الله تعالى خلق الاشياء ليشتملها الخلق
 فيصير فيثاب عليه فتحصل الحكمة فينبذ فع العبث وذكر ابن الحاجب في المختصر
 هذا المنع بقوله قلت معارض بانه ملك غيره وخلق ليصير فيثاب عليه وشعره القاهني
 عارضه في شرح الخضر بقوله واجواب المعارضة بانه ملك الغير فيجزم التصرف وكل
 بانه خلق ليشتمل فيصير فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتق قائلنا في
 الخطر اے احقرته وثبوت الحق في حكم الشرع وهو قول معتزلة
 بغداد وبعض الكنفية والشافعية كما في التقرير وهو مذاهب طائفة من الامامية
 وابن ابي هريرة من الشافعية كما في شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف
 في ملك الغير بغیر اذنه يعني لو لم يكن الاصل المخطئ بل يكون
 الاصل الاباحة يلزم التصرف في ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء
 كلها ملك له الغير اذنه وقد مر في مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه
 اذن عقلي وقد يكون التصرف في ملك الغير بدون الاذن جائزاً اذا لم يلحق
 المالك منه بذكره التصرف كالاستصباح بمصباح الخبز والاستقلال
 بجدار الخبز ولا يرد عليهما اسی على القول بالاباحة والقول بالخطأ
 انه كعب يقال بالاباحة والخطأ لعقليين قبل الشرع وقد فرضنا

الحق في ملك الغير اذنه
 الى ما في شرح الخضر
 اذنا على قولنا
 الاصل في ملك الغير
 ان يكون له اذن
 فلا يلزم من عدم الاباحة
 عبث انتق قائلنا في
 الخطر اے احقرته
 وثبوت الحق في حكم الشرع
 وهو قول معتزلة
 بغداد وبعض الكنفية
 والشافعية كما في
 التقرير وهو مذاهب
 طائفة من الامامية
 وابن ابي هريرة من
 الشافعية كما في
 شرح المنهاج لئلا
 يلزم التصرف في
 ملك الغير بغیر
 اذنه يعني لو لم
 يكن الاصل المخطئ
 بل يكون الاصل
 الاباحة يلزم
 التصرف في ملك
 الغير وهو الله
 تعالى فان الاشياء
 كلها ملك له
 الغير اذنه وقد
 مر في مسئلة شكر
 المنعم بانه يجوز
 ان يكون فيه اذن
 عقلي وقد يكون
 التصرف في ملك
 الغير بدون الاذن
 جائزاً اذا لم
 يلحق المالك منه
 بذكره التصرف
 كالاستصباح
 بمصباح الخبز
 والاستقلال
 بجدار الخبز
 ولا يرد عليهما
 اسی على القول
 بالاباحة والقول
 بالخطأ

لاحکم اے اسی للعقل حسن ولا تبسح فنیہ اسی فیما لاتدرک فیہ جہۃ
 محسنۃ او مقبجۃ کاکل الفواکہ یعنی ان الکلام فی فعل لاتدرک فیہ جہۃ محسنۃ
 او مقبجۃ فلو کان ذلک لفعل مباحا وخطورا لکان مما تدرک فیہ جہۃ محسنۃ او
 مقبجۃ وہو خلاف المفروض فالقول بالاباحتہ او بخطرتہ مع هذا المفروض
 جمع بین المستنافیین لان العرض ای المفروض ان لا علم لعلہ المحکم تفصیلا
 اسی فی فعل فعل ولا ینافی ذلک العلم اجمالا فمحکم العقل فیہ بالاباحتہ
 او بخطرتہ اجمالا بحسب علم الاجمالی لا ینافی عدم ادراک جہۃ محسنۃ او مقبجۃ
 تفصیلا ویربما لا یدرک شئی تفصیلا ویدرک اجمالا کالنتیجۃ فی الشکل الاول بالقیاس
 الی کبراہ فانما یعلم فیہا اجمالا لا اشتمالا علیہا ولا یعلم تفصیلا فان نتیجۃ قولنا العالم
 متغیر وکل متغیر حادث یعلم اجمالا فی قولنا کل متغیر حادث فانه مشتمل علی قولنا العالم
 حادث اذا العالم من افراد المتغیر بذاتہ التوضیح ما ذکرہ التقارانی فی شرح الشرح خلا
 مما یدکرہ القاضی عنہ فی آخر شرح المختصر وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ
 شرح المختصر قول فیہ تامل لانه اذا علم العقل بحکم علی الاجمال فی اکل الفاکتہ
 مطلقا فیعلم بالحکم المخصوص بفعل فعل کاکل فاکتہ التمران مثلا بفهم الصغرے
 اسہلۃ الحصول الی ذلک بالحکم الکلی لاجمالی الحاصل من سلیم اللہم الا ان یقال المراد
 بالحکم الضروری ولا یخفی ما فیہ من نقص انتہی اقول یرید علیہما اسی علی القول
 بالاباحتہ والقول بالخطرتہ لیزم جواز اتصاف فعل واحد وهو الذی لم تدرک فیہ
 جہۃ محسنۃ او مقبجۃ بحکمین متضادین وہما الوجوب والاباحتہ او بخطرتہ فی نفس الامر
 فان فرض علم العلم بالحکم فی فعل یجوز ان یکون الوجوب مثلا فی نفس الامر والاباحتہ

یتم الاباحۃ او المخطئ فیلزم التصاف بهذا الفعل بالوجوب والا باحۃ او المخطئ فی
 نفس الامر وها حکمان متضادان ولا ینفع فی دفع الایراد الاجمال والتفصیل
 لان اختلاف العلة بالاجمال والتفصیل لا یرفع التناقض ای التقاض
 وھنا الاجمال فی علة معرفة لانی محل الحكم فالمعروض للتفتیش ای المتضادين
 شئ واحد فقامل لانه لا یلزم التصاف بفعل یحکمین متضادين فی نفس الامر
 بل حکم فی نفس الامر ویکم فی رسم اهل المذہبین لانی نفس الامر علی انه لا
 تضادین الاباحۃ بمعنی عدم الحرج فی الفعل وین الوجوب الثالث التوقف
 بمعنی عدم العلم حکم معین لان شئ حکما معینا من الخمسة ولا
 ادري ایھا واقف وهذا المعنی ہو مختار الامام فی الحصول والمنتخب
 والبیضاوی فی المنہاج ویشیر کلام ابن الحاجب فی المختصر وقول القاضی
 عصفی فی شرحہ وذكرہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاری فی کشف البر وروی قال
 عبدالقاهر البغدادی ویفسر التوقف عندہم اے من فعل شئ یا قبل ورود الشرع
 لم یتحقق بفعله من اللہ ثوابا ولا عقابا والی هذا القول مال الشیخ ابو منصور فانه ذکر
 فی شرح التاویلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا ھلک فی معرفة
 هذا القسم یعنی فیما یجوز ان یرد الشرع باباحتہ فوجب التوقف فیہ الی ان الشرع
 الا ان یقدر ما یتحتاج الیہ البقاء انتہی والتوقف قول بعض الحنفیة منهم ابو منصور
 الماتریدی وصاحب الہدایة وعامة لائل الحدیث ذکرہ ابن ہبیر الحاج فی
 التقریر وھو مذہب الشیخ ابی الحسن الاشعری وابی بکر الصیرفی من الشافعیة
 واختارہ الامام فخر الدین واتباعہ ذکرہ الاسنوی فی شرح المنہاج وذكرہ عبدالقاهر

الی ان میں، الایہ اودی
 زعم الی الذین یجحدون
 بآیامکم مع عدم
 نظر الی خصوصہ انھیں
 دیکھیں ان کی کیا بان
 حکم الامالی ہوتی
 اسے وردی
 بخصوص مکان کا انجمن
 اذاکان خطا نہ اس کے
 یجب اسے الی امور
 الصواب مع عدم توجہ
 نفس کی کہیں
 ہمنہ رکھ کر
 * * *

[illegible]

الى الفعل بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل حال قوله
 اقول هذا الخ ان كون حكم معين من انجسته وعدم العلم بان ايها واقع يقينته التوقف
 في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا ينافي العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول بالتوقف
 بسببه عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم
 بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تنبيه الحنفية
 بعد اثباتهم انصاف الافعال بكل من احسن المستوح لذاتها اى بمعنى ثبت في ذات
 الافعال وبغيرها اى بمعنى ثبت في غير ذاتها فسموا الافعال بالاستقلال
 الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايامات اى تصديق
 القلب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيبا بالضرورة من محمد الله فلا
 يقط وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان
 بصدقه وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
 في الاوقات المكروهة فسقطت فقوله سمعت اهل حيلة متانة لتعليل السقوط والى
 ما هو حسن بغيره اى بغير ذاته وبواسطة غيره ملحق بالاول اى بما هو حسن لنفسه
 وهو اهل الملحق بالاول فبيما اى في الغير الذي لا اختيار
 للعبد فيه اى في ذلك الغير حينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صائغا
 لان يتصف باحسن فيكون واسطة في ثبوت احسن فقط كالزكاة والصوم
 والحج شرعت نظر الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكاة مشروعة
 لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف
 البيت ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس القهر ومن البيت

لهذا الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة وانفس البيت وكون شرف البيت
 محالا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبانظر الى الحاجة فان حاجته
 ليست باختياره بل بحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية تمسك بنفسه بالنظر
 الى شهورها التي يحتاج اليها بالقرآن عبارة عن مخالفة شهوتها وشهورها ليس
 باختيار العبد بل بحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قرناه به كلام المصنف رحمه الله
 تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التلويح من ان الخير والواسطة هو دفع
 حاجة الفقير وقهر نفس وزيارة البيت انتهى واقره الفتاواني في التلويح ورد كلام
 فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
 والصوم والنجس فكيف تكون وسائل حسناتها وامامنا عليه السَّلَام من ان الخير والواسطة
 هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه الفتاواني في التلويح بقوله وفيه نظر
 اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لا اجل حسناتها واطهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
 كذلك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لا اجل
 واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى اق ما هو حسن بخير غير ملحق بما هو حسن
 فهو معطوف على قوله الحق كالجهد والحدود وصلوة الجنابة فاعفا
 اى الجهاد والحدود وصلوة الجنابة في النفس تعذيب عباد الله تعالى في الاولين
 والتشبيه بعبادة الجهاد في الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية
 واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد المعصية لم يجب الجهاد
 ولو لم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنابة واما اعتبار الوسائط في
 هذا القسم لاني اعتم الثالث لان الوسائط في هذا القسم اعني الكفر

الفتاواني في التلويح
 في دفع الحاجة
 كقولهم لا يجوز
 الا بالواسطة
 لا يجوز
 الا بالواسطة
 لا يجوز

والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور وادعاء كل من الله والحق لله تعالى
 عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدر الشريعة باختیار
 العبد بخلاف الوسائل في القسم الثالث وهكذا اقسام القبض
 فمن القبض قبض بعينه تبعاً لا يتل السقوط كالشرك والزنا وقبض بعينه تبعاً
 يقبل السقوط ككل الميتة يسقط عنه في الخمسة وقبض بغيره غير ملحق بما هو
 حسن بنفسه كصوم يوم العيد فانه قبض لاجل كونه اعراضاً عن صيانة الله تعالى
 وكما لم يبع وقت الزمان فانه قبض لافضائه الى فوات الجمعة واما القبض بغيره الذي
 هو ملحق بالقبض بعينه لم اربيه في كلام القوم وان كان مثاله الغضب فانه امن
 حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الوساطة مهدرة وصار الغضب قبضاً بالذات الامس
 المطلق مجرداً عن القسمة الدالة على خصوص احسن من احسن نفسه
 او غيره فقول محبر واحال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
 لنفسه يعني يقتضيه حسن المأمور به بعينه لا يقبل السقوط اصلاً كما
 اختاره شمس الاثمة السرخسي هذا نقل غير مطابق للاصل فان السرخسي
 قال والاصح عندي ان يطلق الامر بثبوت حسن المأمور به بعينه ولم يوجد في كتابه
 اثر عدم قبوله السقوط او الحسن بغيره كما في البدیع ظاهر العبارة يدل على
 انه مختار صاحب البدیع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال لما
 اقتضيه الامر بالايجاب وهو على الزايع الطلب اقتضيه اكل الزايع الحسن
 الشرعي وهو كون المأمور به حسناً بعينه لا بدليل وهو اختيار شمس الاثمة وقيل
 بل بغيره لثبوت اقتضاء انتته لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء

عن الحركات والاشارات المفهومة وبالتواضع عليه عن الالفاظ المهمة وبالمقصود
 به الافهام عن كلام لم يقصد افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا بل قوله من هو مقتضى
 لغته عن الكلام لمن لا يفهم كالتام والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما بينى عنه
 شرح المحقق وهذا كلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وبإضافة الخطاب الى الله
 تعالى حشر خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا لله تعالى
 فان قيل اذ امر الرسول المكلف بالسيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت
 حكم الوجوب من غير سبب فليصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا الا حكمه
 بحجاب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامر بما كاشف عن الايجاب
 الذى هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل حشر به ما
 ليس كذلك كالتقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى وفى
 التقدير قبل الصحيح وفى شرح المحقق للقاضى عضد الدين وفى شرح السبكي الاوضح
 بفعل المكلف مقام قول ابن ابي عمير صدر الشريعة وغيرهما بافعال المكلفين ليتناول
 ما لا يحسم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشهداء خزيمة
 وحده اقضاء اے طلبا و هو ما طلب بفعل او طلب الترك وكل واحد
 منها اما حتما او غيره او تحيلا اے اباحت ففعل الله خلقكم وما تعملون
 ليس منه اے من الحكم فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
 المكلف لكنه ليس فيه طلب بفعل ولا تخيير بل هو اخبار بجمال اسم وهرهنا
 اے فى حد حكم المذكور اباحت اربعة الاول انه اے الحمد المذكور
 لا ينعكس اى لا يكون جامعا فانه يخرج منه اى من الحمد المذكور

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره أسبكي وممن أشار
إلى توجيه هذا القاضي عضد الدين أنما لفاه المصنف ابن الممام صاحب
التحير ولما كان لقائل أن يقول إن ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع
السابقة حجة والله على بيان الشرائع فيكون والاعلى الاقتضار لضمني فعلى تقدير
تعميم الاقتضار يلزم كونه حكماً مع أنهم لم يعيدوه من الأحكام فلا يكون أحدنا فاجباً
عنه بقوله والقصة من حيث هي قصداً لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتباران
اعتبار أنها حكاية عما وقع فيها الاعتبار لا اقتضار فيه أصلاً وعدم عده من الأحكام
أيضاً بهذا الاعتبار واعتبار أنها واجبة الاعتبار بالمحمل عليه دليل مانع عنه فنه بهذا
الاعتبار حكم فالقائل أن أراد القصة بالاعتبار الأول فلهذا كونه حكماً ممنوع
وان أراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعيدوه من الأحكام ممنوع
وهذا هو ما أخذ مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر من أنه على ما
قررنا لا يرد النقص بالقصص بأنها تتضمن قوله ففعل كذا حتى يثاب بثوابهم ولا تفعل
كذا حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض النسخ أو دلالة القصة على فعل ولا تفعل غير
مسلم بل لقصة خبر لا يدل الأعلى ثبوت مضمونها وإنما يفهم فعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتمر وأوهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فإنه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحسين أن الوضع مقدم
عليه أسي على الاقتضار فان الاقتضار فيهم من سببية التي هي من حيلة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجاً في الاقتضار إذا المقدم لا يكون مندرجاً في المؤخر فلا
يصح القول بأن الوضع مندرج في الاقتضار لضمني لا يضرب لصدق الاعم

له قول لا يفرقان
لاقتضائهما لا يصدق
عليه سببية مثلاً ان
المصنف عيها
الاقتضائهما
فلا يصدق من
الوضع بل هو مندرج
في الزنا لا يقال

يعني للاقتضاء معنيين الاول خاص والثاني عام وما هو مؤخر عن الوضع معنى خاص
ويقال له اقتضاء صريح وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء الصريح
والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الخاص
وتارة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدد اى من
الحكم فانما لانسمي الاحكام الوضعية حكما وان سمي غيرنا حكما ولا مشاجرة
اى لا مضائقه فى اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
اصطلاح غيرنا قال المحلى فى شرح جميع الجوامع اما خطاب لوضع الاقلى فليس من
الحكم المتعارف كما شئى عليه المصنف انتهى بحث الثانى من جانب المعتزلة
ان الخطاب عند كراهى عند اهل السنة واجماعه اى الكلام النفسى يعنى
اريد بالخطاب هنا الكلام النفسى لقائم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
للكلام اللفظى الدال عليه هو قد ير كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
لمشبوته النفسية فى الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب
الخمر بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالحكم يتبع عدمه كالحكم
لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مبائن للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
والجواب انا لانسمي الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق
اى تعلق الحكم بالعبء وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
هو الحكم باعتبار نفسه هو قديم اذلى ثابت بذاته تعالى كخطاب فصيح تعريفه بالخطاب
فافهم البحث الثالث ان حكم منقوض باحكام افعال الصبي
من مندوبية صلوة وصحة بيعه عند اذن الولى كما هو مذمونا وجوب

حاشية شرح المخترعان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فيه نه
 مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا بوجوب اذ احق من ماله وذلك على
 الولي وايضا فيه اشارة الى ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد
 وما ذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد منه
 كون بيع الصبي صحيحا للصحة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلي بل هو امر
 شرعي لبحث الرابع انه اى الشان يخرج عن حد الحكم ما يثبت اى
 الاحكام التي تثبت بالاصول الثلاثة خيل الكتاب من السنة والاجماع و
 القياس فانها ليست بكتاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين من
 امته صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن بحث الرابع انها اى الاصول الثلاثة
 كاشفة عن الخطاب اى خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها اولى
 الاحكام فالثابت بها اى بالاصول الثلاثة ثابت به اى بالخطاب لما كان
 نقال ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفس فعد الثلاثة من الكشاف
 دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفاً تلزم ان يكون هو اصلاً ايضا كما كانت
 الكواشف الثلاثة اصولاً وجيند تكون الاصول خمسة لا اربعة ايجاب عنه بقوله و
 اما عدم عدد نظم القرآن منه اى من الكاشف مع انه اى
 نظم القرآن كاشف عن الكلام النفس فلان الدال اى الكلام اللفظي الذي
 هو نظم القرآن كانه المدلول اى كانه عين الكلام النفس والكاشف يكون
 مغايراً لما هو كاشف له ولما كان يردان عدسنة والاجماع من الكواشف مخاف
 لما ذكر بعض الحنفية من ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع ودفعه بقوله

من سنة والاجماع
 والقياس من سنة
 والخطاب من سنة
 والرسول من سنة
 عليه وآله وسلم
 رتبة الكواشف

اى على اختلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطا بالما ذكره القاضى عضد فى شرح
 المختصر اختلاف فى انه اى الكلام حكم فى الازل ويصير حكما فيما لا يزال فمن ذهب
 الى ان الكلام خطاب فى الازل ذهب الى ان الكلام حكم فى الازل ومن
 ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال ذهب
 الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف من
 حد الحكم والابحاث المتعلقة به شرع فى تقييم احكام فقال ثم الاقتصار
 اى الطلب الماخوذ فى حد الحكم ان كان حتما اى وجوبا لفعل عين
 كف فالاجاب اى فاحكم الاجاب وهو اى الاجاب نفس الامر
 النفس اى عين الامر نفسه فان الاجاب هو الخطاب المتقضى تتم فعل وهو عين
 الامر او كان الاقتصار ترجيحاً لفعل غير كف فالندب اى فاحكم الندب او
 كان الاقتصار لكف حتما فالتميم اى فاحكم التحريم او كان الاقتصار للكف
 ترجيحاً فالملكوه اى فاحكم المكروه والتخييب اى لتساوى الفعل وعينه
 الماخوذ فى حد الحكم الاباحة يعنى الحكم بالتخيير يسمى اباحة والمذكور تقييم الحكم باعتبار نفسه
 واما تقييم الحكم باعتبار الاتصال اى باعتبار طريق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال
 عليه المنقول اليه فلكذلك عن عينية الحقيقة والحنفية لما وجدوا احكام الاحكام التى
 تثبت بديل قطعه مخالفة لاحكام الاحكام التى تثبت بديل طنى لاحظوا حال
 الدال اى ما يدل على الطلب فى الاقتصار اى الطلب الحتمى لانه العمدة فى البتة
 فقالوا فى التقييم ان ثبت الطلب الجازم بقطعي اى بديل
 لاشبهة فيه مسلماً فالافتراض اى فاحكم الافتراض ان كان ذلك

لا ينفك
 عن
 ما
 ذكره
 المصنف
 من
 ان
 الحكم
 لا
 ينفك
 عن
 الطلب

الطلب للفعل و احکم التحريم ان كان ذلك الطلب لكلف او ثبت لطلب
 الجازم بظن اى بسيل فيه شبهة فالایجاب فاحکم الايجاب ان كان ذلك
 الطلب للفعل و احکم كراهة التحريم ان كان ذلك الطلب لكلف
 و يشاركهما في يشارك الايجاب و كراهة التحريم الافتراض و التحريم في
 استحقاق العقاب بالتلك اى يشارك الايجاب الافتراض في الاستحقاق
 العقاب بترك فعلهما و يشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب بترك
 الكلف يعني لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب بترك فعلهما
 و كذلك لافرق بين احرام والمكروه تحريما في استحقاق العقاب بترك الكلف
 عنهما ومن ههنا اى من اجل مشاركة الواجب الافتراض في استحقاق
 العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تحريما احرام في استحقاق العقاب
 بترك الكلف قال محمد بن كل مكره حرام يتجاوزا في لفظ احرام بارادة
 استحقاق العقاب بترك الكلف للقطع بان محمد لا يفرج احد الوجوب والمكروه
 تحريما كما يفرج احد الفرض و احرام و الحقيقة من الكلام لا الجازم منه
 ما قاله اى ابو حنيفة واليوسف انه اى المكروه الى الاحرام
 اقتراب منه الى اجل لا عين احرام لان المكروه ما ثبت بسيل ظني و احرام
 ما ثبت بسيل قطعي و بينهما فرق فالنزع لفظ لا معنوي لان قول محمد
 محمول على التجوز و قول شيخين محمول على الحقيقة ههنا اى خذوا و حفظه و
 لما كان في كلام الاصوليين و هم التذاع بانهم قسموا احكام مرة الى الايجاب
 و التحريم و مرة الى الوجوب و الحرمة اشار المصنف الى دفعه بقوله

حقیقۃ قال السید بعد ذکر الایراد المذكور وجوابہ فی حاشیۃ شرح المختصر
 وبهذا الجواب المذكور یجاب ایضاً عما قيل ان الایجاب من مقولة
 الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
 یصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شیء تحت المقولتين
 باعتبارین مختلفین جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شیء
 باعتبارات شتى اے مختلفة محل مناقشة انھی قول السید وما
 كان یردان الشیخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تصادق على شیء احد
 ولو باعتبارات مختلفة بل مصادیقها مختلفة بالذات فلا مناقشة فی دعوى
 الامتناع فاراد دفعه یقولہ اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقیقیة
 لم یلزم ہنا فان الخطاب النفسی الذی ہو الکلام النفسی امر واحد من
 مقولة کیف عندهم ویس یفعل ولا انفعال حقیقة الا بالاعتبار فیصدق علیہ باعتبار
 انتسابہ الی المحاکم الفاعل فعلی ہیئۃ تاثیرية وباعتبار انتسابہ الی الفعل المفعول
 انفعال اے ہیئۃ تاثیرية وذكر مولانا نظام الملة والدين فی شرح ہذا الكتاب
 ان الفعل والانفعال لهما معنیان الاول التاثير مطلقاً والتاثير كذلك وهما من المقولات
 والتاثير التاثير المتحد وشیا فشیئا والتاثير كذلك كما فی افادة النار الحارة
 فی النار وهما من المقولات فالایجاب فعل بالمعنی الاول وكذا الوجوب بفعل
 بالمعنی الاول فالایجاب والوجوب لیس من مقولة الفعل والانفعال حقیقة بل
 مجازا واعتباراً وتصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة
 لیس بممتنع فلا یس د ما قیل فی حاشیۃ شرح المختصر

لقد قد تصادق
 المقولات شأنه ان
 انطباق النفس الذی
 بہ الکلام نفسی
 شیء واحد
 کیف عندهم ویس
 یفعل ولا انفعال
 حقیقة
 الاعتبار
 فیصدق علیہ
 باعتبار
 انتسابہ الی
 المحاکم الفاعل
 فعلی ہیئۃ
 تاثیرية
 وباعتبار
 انتسابہ الی
 الفعل المفعول
 انفعال اے
 ہیئۃ تاثیرية
 وذكر مولانا
 نظام الملة
 والدين فی
 شرح ہذا
 الكتاب
 ان الفعل
 والانفعال
 لهما معنیان
 الاول
 التاثير
 مطلقاً
 والتاثير
 كذلك
 وهما من
 المقولات
 والتاثير
 التاثير
 المتحد
 وشیا
 فشیئا
 والتاثير
 كذلك
 كما فی
 افادة
 النار
 الحارة
 فی النار
 وهما من
 المقولات
 فالایجاب
 فعل
 بالمعنی
 الاول
 وكذا
 الوجوب
 بفعل
 بالمعنی
 الاول
 فالایجاب
 والوجوب
 لیس من
 مقولة
 الفعل
 والانفعال
 حقیقة
 بل
 مجازا
 واعتباراً
 وتصادق
 المقولات
 الاعتبارية
 باعتبارات
 مختلفة
 لیس
 بممتنع
 فلا یس
 د ما
 قیل
 فی
 حاشیۃ
 شرح
 المختصر

لمیرزا جان بعد ذکر قول السید رحمہ اللہ تعالیٰ حاصلہ ان الشیخ رئیس فی
 الشفاء صح بان المقولات متباعدة فلا تقصاد فان
 ولو بالاعتبار فان مراد الشیخ من المقولات المقولات الحقیقیة لا الاعتباریة
 وكذلك لا یرد ما نقله سیرزا جان فی الحاشیة المذكورة عن حاشیة شرح
 المطالع للسید رحمہ اللہ تعالیٰ حیث قال وذكر قدس سرہ فی حاشیة المطالع
 المقولات متباعدة بالضرورة فلا یندرج ما تصدق علیہ احدهما فیما تصدق
 علیہ الاخری والا تصادقت علیہ المقولتان معاً بل الاولی فی الجواب بان
 یقال من قال بان الوجوب یموت فی الایجاب والصفات یفعل به لا من حیث قیام
 بالفعل بل من قبیل الصفات اشیء بحال متعلقة ولهذا قال بعض الاصولیین معنی
 قولهم یفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب قائم به کیف یسلم ان الوجوب
 من مقولة الانفعال او کیف علی ان کون الایجاب من مقولة یفعل غلط لان
 المراد منه یموت هو التأثير لا یموت حیث هو من قبیل الصفات لانه من قبیل اقسام
 الكلام النفسی عندهم فلا تعارض غلط فی غلط ولا یحتاج فی دفعه الی منع
 المقدمۃ الضروریۃ انتہی ولما فرغ المصنف من تقسیم حکم تکلیفی الذی ہو خطاب التکلیف
 فی تقسیم حکم الوضع الذی ہو خطاب الوضع فقال ثم خطاب الوضع
 اے خطاب اللہ المتعلق بفعل الملک غیر اقتضار وتخییر الذی وضعہ الدلیبان
 تعلق شئی بشئی اصناف منها اسی من اصناف الحکم علی الوصف اے
 وصف اشیء بالسیبیه اے بکونه سبباً لحکم والسبب فی الاصطلاح
 هو الوصف المنضبط الذی دل السمع علی کونه معرفاً لثبوت حکم شرعی

و اے سببیت بالاستقراء نوعان وقتیۃ منویۃ اے
 الوقت کالذی لو لک اسی میلان شمس وقت الزوال لوجوب الصلوۃ
 فان سببیت الذلک لوجوب الصلوۃ وقتیۃ لقولہ تعالیٰ اتمم الصلوۃ لذلک
 الشمس و معنویۃ منویۃ اے بمعنی الذی غیر الوقت کالاسکار
 للشمس یم لقولہ علی الصلوۃ والسلام کل مکرم روادہ سلم وغیرہ و منها
 اسی من اصناف خطاب الوضع المحکم بکونہ اسی بکون الوصف مانعا
 و هو ایضا نوعان فانه اما ان یکون مانعا للمحکم بالسبب بان یکون اسبب
 موجودا لکن لا یترب علیہ حکم السبب لمانع یمنع ترتب الحكم کالابوة اے
 کون الشخص اباً الشخص فی القصاص فانه اذا قتل الاب انہ لا یکرم بالقصاص
 مع وجود سبب القصاص و یقتل ظلماً فالابوة منعت حکم القصاص مع وجود
 سبباً و یکون مانعا للسبب اسی سببیت السبب کالذین فی الزکوۃ
 فالذین من المال البالغ للنصاب الذی ہو سبب لوجوب الزکوۃ عن کونہ سبباً
 لوجوب الزکوۃ فالمدیون المالک للنصاب لا یجب علیہ الزکوۃ و منها اسی
 من اصناف خطاب الوضع المحکم بکونہ اسی بکون الوصف مشروطاً
 و اشترط ما یکون عدسہ مانعا عن شئی و هو ایضا نوعان فانه اما ان یکون شرطاً
 للمحکم کالقدرة للتسلیح اے لتسليم البیع للمشتري للتبیع اسی لصحة
 البیع التي ہی حکم فان القدرة شرط لصحة البیع و جوازہ او یکون شرطاً للسبب
 کالطهارة فی الصلوۃ فانها شرط فی الصلوۃ لاجل سبب الصلوۃ و سببها
 اے سبب الصلوۃ تعظیم الباری تعالیٰ و تعظیم یفقد بفتان الطهارة

هذه اى خذوا وحفظوا الآن بعد الفراغ عن تقييم الحكم تشريع
في بيان مسائل الاحكام التي هي من المبادئ ولنقدم عليها اى
على المسائل نفسية الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه في الجملة وزاد ابن الحاجب في المختصر قوله في جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباتلاني قوله بوجه ما حيث قال في حد
الواجب ما يزم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع وواجب
الكفاية والواجب المنجز والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتفاض تركه سببا
للعقاب في الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضدوددين الحاجب على ما
زاد القاضى ابو بكر بعد الطر وفتقبة القاضى عضدوددين في شرح المختصر باثبات
الطر وانتصار الالبى بكر استحقاقا عقليا عند حسنة فان الحسن والقبح عقليا
عندهم وحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب او استحقاقا
عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا بهتبار ان
العادة الالهية جبرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يروانه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب عن التارك ولا يمكن اخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة و
الشفاعة مع انها نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو
احال ان العفو من الكرم الا ترى لايضا في الاستحقاق وقيل في تعريف الواجب
لرفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعني جاز الوعيد بالعقاب

لا تزل
 كما كادوا ابراهيم عليه السلام
 قلوبهم في سجن
 ولا حال ولا مبلغ لوع
 والنفسي قد روج
 ما يزل لوع
 الكفاة في حق الله
 لا يزل الى الله
 لان انما من ترك
 سببا للشبه في
 احواله كانه حال
 تزل في انظاره
 في ربه يا ابراهيم
 الغني عن سبب
 لا يزل في امره
 لا يزل في امره
 يقول لا تعلم ان في
 القدر يكون
 سببا للعالم
 في نفسه
 ان لا يكون
 في نفسه
 في نفسه

علی من تیرکہ و لما رد هذا التعریف ابن الحاجب فی المختصر بان ما یرد علی ذلک التعریف
غیر مندرج من هذا التعریف ایضا لصدق ایجاد اللہ تعالیٰ فیستلزم العقاب
علی التکرر فینسج عن هذا التعریف ایضا الواجب المعفوع عن تکرر ثم اشارت فتن
فی شرح الشرح الی جوابہ بانہ قد ذهب بعض المتکلمین الی ان الخلف فی
الوعد جائز دون الوعد انتہی وصرح المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بقوله ولا

ینسج عن هذا التعریف العفو اے الواجب المعفوع عن تکرر فان الخلف
فی الوعد جائز لامتنع دون الوعد فان الخلف فیہ ممتنع غیر جائز
و رد هذا الجواب بما قالہ اسید رحمہ اللہ تعالیٰ فی حاشیہ شرح المختصر
بان ایجاد اللہ تعالیٰ خیر عن کون ما یوعد بہ فی الاخرۃ وکل خبر
من اللہ تعالیٰ فهو صادق قطعاً و الخلف یستلزم عدم الصدق فیکون
تجويز الخلف باطلا البتہ ولما اعتد زعمہ الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر
بقوله یکن ان یقال الایجاد لم یس خبر بل انشاء و المقصود منه الاذار و التحویف
و عدم جواز الخلف فی الوعد لیس لانه کذب بل خصوصیتہ کونه وعدا یجب الوفاء
بہ قتال انتہی روہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بقوله و تجوز کونه انشاء للتخویف

کما قتیل فی حاشیہ شرح المختصر لمیرزا جان عدول عن الحقیقۃ
بلا موجب یقتضیہ فان الآیات الموعده حقیقتہا الاخبار و الانشاء معنی مجازی
لما علی ان مسئلہ اے مثل هذا التجویز یجسی فی الوعد ایضا
بان یقال ان الآیات الدالۃ علی الوعد انشاءات للترغیب فیجوز الخلف فیہ
ایضا فینسج باب المعاد و هو مفتوح اقول لو تم کونه انشاءا للتخویف

ای کوئی انشاء التحویف
و ان علی الاذار و انشاء
خلف متفقہ
الایجاد و جواز علی
اتجوز فان یس
بل علی جواز
کیون انشاء التحویف
و انشاء الاذار قال
لا ینسج علی الخلف

لذل علی ان لا عذاب فی الواقع فان العذاب الواقع فی المخصوص الوارو
انما هو التحویف والتهدید وذل الواقعة قذل علی بطلان العفو مطلقا لان
العفو التجاوز عن سبب الحق المواخذة وعلی هذا لست المواخذة موعودة فلا
تجاوز فلا عفو والكلام کان فی خروجه ای العفو بعد تسلیم وجوده
ای العفو واذالم یتم الاعتذار عن الرد بالتجويز البذکور فلا بد ان یقال
فی الجواب ان الایجاد فی کلامه تعالی مقید بعدم العفو علی ما
ذکره الفاضل سید زاجان فی حاشیة شرح المختصر حیث قال اقول ههنا
بحث لان الایجاد بالعقاب فی کلامه تعالی علی مذہب من قال بالعفو
مقید بعدم العفو وعدم التوبة عند الكل ولا یلزم الکذب علی اسی حال ورح لا
یلزم الکذب فی الایجاد علی تقدیر العفو فلا نقض علی هذا التقیر انتی فلا
یخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن ترک فانه اوعد بالعقاب علی ترک
وعدم العقاب علی ترک للعفو اذ الایجاد فی کلامه مقید بعدم العفو فلا یلزم
الکذب فی الایجاد بعدم العقاب علی تقدیر العفو مسئله الواجب علی الکفاية
هو الواجب الذی تفرغ ذمته الكل منه یفعل بعض المكلفین و ذکر الابرری فی
حاشیة شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالکفاية ما یحصل المقصود
من شرعیه بحسب حصوله کالجہاد فان المصلحة التي شرع الجہاد لها وهی حفظ الدین
بأذلال أعدائه ^لتخصل بجہاد من أعدائه صادراً من اسے بعض انتی واجب
علی الكل ای کلوا حد وهو قول الجمهور مقتضی کلام الامدے فی الاحکام
ومختار شیخ تفتة الدین اسکے کما ذکره ابن التلج اسکے فی جمع الجوامع

لذل علی ان لا عذاب فی الواقع فان العذاب الواقع فی المخصوص الوارو
انما هو التحویف والتهدید وذل الواقعة قذل علی بطلان العفو مطلقا لان
العفو التجاوز عن سبب الحق المواخذة وعلی هذا لست المواخذة موعودة فلا
تجاوز فلا عفو والكلام کان فی خروجه ای العفو بعد تسلیم وجوده
ای العفو واذالم یتم الاعتذار عن الرد بالتجويز البذکور فلا بد ان یقال
فی الجواب ان الایجاد فی کلامه تعالی مقید بعدم العفو علی ما
ذکره الفاضل سید زاجان فی حاشیة شرح المختصر حیث قال اقول ههنا
بحث لان الایجاد بالعقاب فی کلامه تعالی علی مذہب من قال بالعفو
مقید بعدم العفو وعدم التوبة عند الكل ولا یلزم الکذب علی اسی حال ورح لا
یلزم الکذب فی الایجاد علی تقدیر العفو فلا نقض علی هذا التقیر انتی فلا
یخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن ترک فانه اوعد بالعقاب علی ترک
وعدم العقاب علی ترک للعفو اذ الایجاد فی کلامه مقید بعدم العفو فلا یلزم
الکذب فی الایجاد بعدم العقاب علی تقدیر العفو مسئله الواجب علی الکفاية
هو الواجب الذی تفرغ ذمته الكل منه یفعل بعض المكلفین و ذکر الابرری فی
حاشیة شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالکفاية ما یحصل المقصود
من شرعیه بحسب حصوله کالجہاد فان المصلحة التي شرع الجہاد لها وهی حفظ الدین
بأذلال أعدائه ^لتخصل بجہاد من أعدائه صادراً من اسے بعض انتی واجب
علی الكل ای کلوا حد وهو قول الجمهور مقتضی کلام الامدے فی الاحکام
ومختار شیخ تفتة الدین اسکے کما ذکره ابن التلج اسکے فی جمع الجوامع

ومختار ابن الحاجب فی اصوله وابن الہمام فی تحریرہ فی تفسیر الكل بکلو
 احتراز عن الكل المجموع اشارۃ الی رد ما ذهب الیہ بعضہم من ان الوجوب
 علی الجميع من حیث ہو و یسقط الواجب الکفائی او وجوبہ عن الكل
 بفعل البعض کصلوۃ الجنائزۃ ولما کان یرد علی الوجوب علی کلو واحد والسقوط
 بفعل البعض ان اسقاطہ عن الباقین رفع للطلب بعد تحقق الطلب فیکون
 شخاۃ فیعقر الی خطاب جدید ولا خطاب من لا نسخ اذا نسخ مع عدم الخطاب لجد
 بل من لا سقوط عن الباقین دفعہ بقولہ ولا یلزم النسخ لان سقوط
 الامر قبل الاداء قد یمکن بقول رافع للحکم وهو نسخ وقد یمکن لا انتفاء
 علة الوجوب کاحترام المیت مثلاً فایحصل لفعل البعض فہذا ینسب السقوط
 الی فعل البعض وهذا السقوط لیس للنسخ والیضا یجوز ان ینصب الشارع امارۃ علی
 سقوط الوجوب من غیر نسخ ای من غیر رفع للحکم بالکلیۃ حتی لو تحقق وقت ذلک الوجوب تحقق
 الوجوب بدون خطاب جدید والا یراد ودفعہ ذکرہما التفتازانی فی شرح
 الشرح والفاضل میرزا جان فی حاشیۃ علی شرح المحقر والوضوح العلوی
 فی حاشیۃ شرح الشرح ما ذکرہ فی الدفع ثانیاً وقیل الواجب علی
 الکفایۃ واجب علی البعض وهو مقتضی کلام الامام فی المحصول ومختار التاج
 السبکی فی جمیع الجوامع وبہ بنرم البیضاوی فی المنہاج ثم اختلف فی
 ہذا البعض فقیل ہو بہم قال السبکی فی جمیع الجوامع والمختار البعض بہم
 انتہی وقیل معین عند اللہ منکر عندنا واللیل لنا علی ما اختارنا من الوجوب
 علی کلو واحد اشم الكل بتق کہ اسی تبرک الواجب الکفائی اتفاقاً

اذا ظنوا اى اكل ان غيرهم لم يفعل يعنى اذا ظن كل واحد منهم ان
 غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجباً على اكل لما اثم اكل عن الترك
 اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم والقائلون
 بالوجوب على البعض قالوا فى الاستدلال على نههم اولاً بان
 الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن اكل بفعل البعض ولو كان واجبا
 على الكل لم يسقط عن اكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
 عن اكل بفعل اكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
 لانهم الملازمة بين الوجوب على اكل وبين عدم السقوط عن اكل بفعل البعض
 بل يجوز ان يكون الواجب الكفائي واجباً على الكل ويسقط عن اكل بفعل البعض
 ولا استبعاد فى سقوط الواجب الكفائي عن المكلف بفعل غيره اذ المقصود من
 الفعل الواجب بالكفاية وجع الفعل من اى شخص كان لا ابتلاء كل مكلف
 كما فى فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم يبق حاجة الى فعل
 الباقين كسقوط ما على الكفيلين اى الاصيل والكفيل بل اداء احدهما
 يعنى اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط عن الآخر مع ان
 المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول المال وقد وصل فكذا
 المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع وقتا لوان فى الاستدلال
 ثانياً الا بهام فى المكلف كما فى الواجب الا بهام الا بهام الا بهام
 فى المكلف به كما فى الواجب الا بهام الا بهام الا بهام الا بهام
 لان ايجاب واحد بهم كما فى خصال كفارة اليمين حبانز بالاتفاق فكذا

لما قلنا
 قلنا انهم لم يفعلوا
 اكل
 بالوجوب على البعض
 لا يسقط
 عن اكل
 بفعل البعض
 كسائر العبادات
 بل انما يسقط
 عن اكل
 بفعل اكل
 اذ سقوط الواجب
 عن المكلف
 بفعل غيره
 مستبعد
 قلنا
 لانهم الملازمة
 بين الوجوب
 على اكل
 وبين عدم
 السقوط
 عن اكل
 بفعل البعض
 بل يجوز
 ان يكون
 الواجب
 الكفائي
 واجباً
 على
 الكل
 ويسقط
 عن اكل
 بفعل البعض
 ولا استبعاد
 فى سقوط
 الواجب
 الكفائي
 عن المكلف
 بفعل غيره
 اذ المقصود
 من الفعل
 الواجب
 بالكفاية
 وجع الفعل
 من اى شخص
 كان لا ابتلاء
 كل مكلف
 كما فى فرض
 عين وقد وجد
 الفعل من فعل
 البعض فلم يبق
 حاجة الى فعل
 الباقين
 كسقوط ما على
 الكفيلين
 اى الاصيل
 والكفيل بل اداء
 احدهما يعنى
 اذا كفل الرجل
 من احد فاذا ادى
 احدهما ما عليه
 يسقط عن الآخر
 مع ان المال
 وجب عليهما
 بالاصالة
 والكفالة اذ
 المقصود وصول
 المال وقد وصل
 فكذا المقصود
 ههنا وجود
 الفعل وقد وجد
 فهذا سند
 للمنع وقتا
 لوان فى
 الاستدلال
 ثانياً
 الا بهام
 فى المكلف
 كما فى
 الواجب
 الا بهام
 الا بهام
 الا بهام
 الا بهام
 فى المكلف
 به كما فى
 الواجب
 الا بهام
 الا بهام
 الا بهام
 الا بهام
 لان ايجاب
 واحد بهم
 كما فى
 خصال
 كفارة
 اليمين
 حبانز
 بالاتفاق
 فكذا

الابهام الاول لا يبيح مانعاً عن الوجوب فيجوز الايجاب على بعض مبهم
 في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على الواجب الخير
 قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب الخير بقياس
 الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق فان الواجب
 الخير بالابهام في المكلف به يتلزم تأثيم المعين ترك المبهم والواجب الكفائي
 بالابهام في المكلف يتلزم تأثيم المبهم ترك المعين وتأثيم المعين
 ترك المبهم معقول وتأثيم المبهم ترك المعين غير معقول فابهام
 المكلف مانع دون ابهام المكلف به قيل في شرح اشرح للعلامة
 التفقازاني في رد هذا الجواب ان لزوم تأثيم المبهم انما يصح لو كان مذهب القائلين
 بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم ترك الواجب على الكفاية وليس
 كذلك بل مذهبهم اثم الكل اي الجميع بسبب ترك البعض على ما
 يدل عليه قواسم لنا اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تأثيم المبهم في الواجب الكفائي
 قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعاً لما ذكره الابهري في
 حاشية شرح المختصر والفاضل القرباعي في حاشية شرح المختصر ايضاً
 ترك البعض يقتضيه اولاً وبالذات اثم البعض وان كان ترك البعض من
 حيث الابهام والانتشار يؤول الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانياً
 او بالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض
 دون البعض فيلزم تأثيم المبهم اولاً بالذات وهو غير معقول بخلاف
 تأثيم المعين ترك الواحد غير المعين اولاً بالذات فانه معقول اقول

لدرغ ما قلنا فی الجواب عن الرد اننا لانسلم ان تاشیم المہم مطلقاً غیر معقول بل لغیر
المعقول تاشیم المہم من حیث انه مبہم وانما یلزم ہنا تاشیم المہم بتاشیم فرد معین
منہ وہو اکل لان مراد القائلین بالوجوب علی البعض المہم بالبعض المہم
تاشیم البعض فقط والبعض مع غیرہ وہو اکل لا البعض فقط فیکون الكل
من فرد البعض المہم فان الكل اذا اتقا بہ اسی بذک الواجب
اتقوا بما وجب علیہم اتقوا بین القائلین بالوجوب علی اکل والقائلین
بالوجوب علی البعض فاقم الكل فرد من اثم البعض کما ان ایتان اکل کان فردا
من ایتان البعض وهذا النحو من تاشیم المہم وہو تاشیم المہم بتاشیم فرد معین
وہو اکل معقول البتہ لانه اسی هذا النحو من التاشیم لا ینافی التخصیل ای تحصیل
المہم نعم المہم الغیر الجامع للكل ای من حیث انه مبہم غیر معقول بالتاشیم وتاشیم المہم کہ لک
غیر لازم ہنا فتفکر لعل اشارۃ الی ان الوجوب علی البعض المہم انما یوجب تاشیم
البعض المہم لا تاشیم فرد معین من ذلک البعض المہم وہو بدیہی الاستحالة و
قالوا فی الاستدلال ثالثاً بان التفقہ والانداز واجبان علی الکفایۃ وصرح بوجوبہما
علی طائفۃ غیر معینۃ من الفرقة فی کتاب الدتعالی قال اللہ تعالی
لو لا نفس من کل فرقة منهم طائفۃ لیتفقوا فی الدین ولینذروا قومہم
اذا رجوا الیہم اسی بلا خرج من کل جماعة عظیمة جماعة صغیرۃ لیتفقوا فی الدین
وینذروا قومہم بعد التفقہ اذا رجوا الیہم اما الوجوب فمستفاد من لولا الداحضۃ
علی المانع الدالۃ علی التندیم واللوم واما انہ علی طائفۃ غیر معینۃ فظاہر کہ اذکر
المسید فی حاشیۃ شرح المختصر قلنا فی الجواب عن هذا الاستدلال بان قول

التمتع لے مادل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل لبعض فيقال ان
 فعل الطائفة من الفرقة سقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
 على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب
 على الجميع وبين هذا وقد دل ليلا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله عليه
 السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم مسلمة على وجوب الثقة على الجميع
 وان لم يادل قوله تعالى يلزم الغار بعض الادلة بالكلية والجميع اولى من الغار
 ويدل بالكلية ثم قال الشيخ ابن التمام في التحدير يشكك الوجوب على
 البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
 على الكفاية كما صرح به غير واحد من ائمة الشافعية والشافعية وحكوا الاجماع عليه كما في
 التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة سقط
 عن الباقيين كما هو اى السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن امير الحاج
 في التقرير ولا يخضرني هذا منقول ايضا وقفت عليه من كتب المذهب وانما ظاهر
 اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه اى على
 الصبي العاقل ولا انتفاء علة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يقط الواجب الا باوار من
 وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او لنسخ فكيف السقوط اقول في الجواب
 عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك يسقط كسقوط الدين الواجب
 على المديون باداء المبتدع اى احسن مع انه لا وجوب لا اداء الدين
 على المبتدع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ حسن وجهه في الوجود فاذا
 وجد باوار من لا وجوب عليه يقط الوجوب بحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون بإدار المتبرع اذ المقصود كان وصول الدين
 الى الدائن وقد وجد بإدار المتبرع فسقط الواجب عن ذمته المديون لحصول المقصود
 قال ابن الممام في التحرير والجواب بما تقدم معني اجواب عن هذا الاشكال بما تقدم
 من ان المقصود الفعل وقد وجد فمات نسبة المصنف الى نفسه اشار اليه ابن الممام في
 التحرير مسئلة اجاب اسب من امور معلومة صحيح جائز عنه جمهور الفقهاء
 والاشاعرة كالامدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في شرح
 المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في الحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
 الاصويين تصريحاً بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطال ما
 استدلو به وكذلك فعل صاحب الحابل والتحصيل نعم نقله الامدي عن الفقهاء
 والاشاعرة وارتقناه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار بان
 من قال بايجاب الجسيع او البعض المعين في هب الى عدم صحته ايجاب امر من هو
 معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح و هو اي ذلك الامر الواجب
 الخبيص اصطلاحاً كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارة
 اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فهنا ايجاب
 احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
 وليس فعل واحد منها موكولاً الى اختيار المكلف كذا ذكره الا بهري في حاشية شرح المختصر
 وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرمى فيه ذلك فهو ايجاب
 بالجميع اني جميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب
 الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقي بفعل البعض قلوا ان المكلف

باجمیع اسی کجج الامور الواجبة يستحق ثواب واجبات ولو ترک کجج یا ثم
 اثم من ترک واجبات اقول ذلک اسی اقول بانه ایجاب بالجمیع فرع جواز
 اجتماع الجمیع وقد لا یجوز اجتماع الجمیع کنصب احد المستعدين
 لا مافاة الکبر فانه واجب مخیر علی اسئل ونصب اکل حرام
 فکیف یستحق الآتی بالکل ثواب واجبات بل یستحق الاثم فالقول بانه ایجاب
 بالجمیع مع التفریع باطل ثم هذا الاحتمال اسی احتمال الايجاب بالجمیع
 وان نسبة صاحب المسنح الی المعتزلة وابن الحاجب فی المختصر وابن امیر
 الحاج فی تقریراته بعضهم کمنه مسالم یشتمل قائله فانه مذہب غیر مشہور
 من المعتزلة واما المشاہیر منهم فیدعون الوجوب علی الجمیع یحسبونه ان لا یجوز الاخلال
 بالکل وایضا یخرج عن عمدة التکلیف ولا یتاب ولا یقاب الا علی فعل واجب
 وترکہ کما فسروا وجوب الجمیع ابو الحسین بہ کذا ذکر الفاضل سید راجان فی حاشیة شرح
 المختصر و ذکر العلامة التفتازانی فی تشریح المشرح و اطلق جمهور المعتزلة القول بانه
 یقتضی وجوب الجمیع علی التخییر وفسره ابو الحسین اسی البصری من المعتزلة بانه لا
 یجوز الاخلال بجمیعها ولا یجب الا یتان بہ وللمکلف ان یختار ایا ما کان وہو بعینه
 مذہب الفقہاء لکنہ بیان فی ما ذهب الیه بعض المعتزلة من انہ یتاب ویقاب علی
 کل واحد ولو اتی بواحد سقط عنه الباقی فی بناء علی ان الواجب قد یقط بدون
 الاداء وان کان جمودہم علی خلاف ذلک قال الامام اسی امام الحسنین فی
 البرہان ان ایا ما ثم اسی من المعتزلة قد اعترف بان تارک خصال الکفارة لایا ثم
 اثم من ترک الواجبات ومن اتی بجمیعها لم یشب ثواب واجبات لوقوع الاستیلاء

لا یجوز
 الاخلال بالکل
 الا علی فعل واجب
 ولا یقاب الا علی فعل واجب
 ولا یقاب الا علی فعل واجب
 ولا یقاب الا علی فعل واجب

الدلیل لنا ای لایل استة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز ای جواز
ایجاب امر من امور معلومة لا بعینه من الامر الموجب عقلاً لان الامر الموجب
لو قال اوجبت عليك واحداهما من هذه الامور وایا فعلت فقد اتيت بالوجب
وان تركت الجميع تدم لترك احداهما من حيث هو احد ما لم يلزم من محال کذا ذکر
القاضی عضد فی شرح المحقر والنص کما فی الکفاية قوله تعالى فکفارة اطعام
عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتم او تحریر رقبة دل علیه
ای علی ایجاب امر من امور معلومة کالاطعام والکسوة والتحریر لان قوله
فکفارة اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون ایجاب الاطعام وعطف علیه
الکسوة والتحریر باووهی لاحد الثینین او الاشیاء لا علی التیین فوجب حل
النص علی مدلوله اعنی ایجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما
یکون عند امتناعه وهنأ مدلوله جائز عقلاً لا متع هذا حل ما ذکره الفتا زانی وایچر جائز
والا بجدی والقرا باغ فی حواشیم علی شرح المحقر والمتممة قالوا فی
نفی التخیب ای علی الوجه المذكور المختار عندنا ای ایجاب امر من امور
معلومة لا فی التخییر مطلقاً کذا ذکر السید فی حاشیة شرح المحقر قال الابهری
فی حاشیة شرح المحقر معنی انه وجب علی الکف واحد بهم من اشیاء
معینة موفوف من تعینة الی اختیاره لا معنی انه وجب کل واحد علیه وفوف
فعل ایها اشار الی اختیاره فانه غیر ما ذهبوا الیه انتی وعلی اختیاره
العبارة تنبیها علی ان مال مذہبهم فی التخییر اما علی القول بالتعیین فظاهر
واما علی القول بوجوب کل فلذلک ایضاً لان الوجوب اذا تعلق بکل واحد معاً

فليس في الايجاب تخيير واما سقوطها في بعض فليس معنى التخيير هذا ما
 ذكره السيد ايضا في حاشية شرح المختصر ولا غير المعين مجهول وعارضة
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد
 الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب عتاق واحد من جنس الرقية في الكفارة
 بالتخيير وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلف والمكلف بما به التكليف ضروري كذا
 ذكر القاضى عضد في شرح المختصر وقال ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ذكر المكلف
 بالكسر وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى وايضا غير المعين
 يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين ويستحيل وقوعه لا يكلف به
 استحالة التكليف بالمحال فلا يكلف به اى بغير المعين قلنا في اجواب
 عما قالت المعتزلة اولانا لا نسلم ان كل غير معين مجهول مطلق يستحيل وقوعه انما ذلك
 في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا والله اى غير المعين
 في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اى الغير المعين المعلوم
 من حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلاثة مثلا كما في خصال كفارة اليمين
 الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شئ من الثلاثة وتعيينه فاطلاق غير
 المعين عليه صح لذلك لانه لا يتعين ولا يتميز له في الذهن او كلف باليقاع غير
 معين في الخارج وغير متحيل وقوعه بهذه اليمنية بل يقع ذلك الغير المعين
 بوقوع كل اى كل واحد من الثلاثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل
 وقوع الغير المعين لو كلف باليقاع اى باليقاع غير المعين اى
 من حيث هو غير معين في الخارج والمعتزلة قالوا في نفى التخيير نائيا كونا العاجل

لحق قولنا
 غير المعين اى قوله
 لا يستحيل وقوعه
 لا يتبين ان
 التكليف بغير المعين
 بعد الجواب فيكون
 يكون مجازا
 وانه لا يتبين
 ان يقع في
 ما عدا ذلك
 في غير المعين
 اى قوله
 اى غير المعين
 في غير المعين
 من الوجه المطلوب
 وجوده وان كان
 غير معين باجماع
 جمهور علماء الأصول
 في غير المعين
 لا يتبين

اسی احد الامرین والتخیر فیہ ای فی احدہما بین الفعل والترک یتناقضان
 توضیحہ ما ذکرہ القاضی عنہ عند وغیرہ فی شرح المختصر وجماعیہ من انہ لو کان الواجب
 واحدا لا بیسئ من حیث ہو احد ہما لکان التخییر فیہ البیان ترکہ واحدا
 لا بیسئ من حیث ہو احد ہما لان الکلام فی الواجب الذی خیر
 فیہ فاذا کان الواجب لواحد المسم کان التخییر فیہ ایضا الواجب المسم
 قالوا جب التخییر فیہ ان تعد الزم التخییر بین واجب وغیر واجب وهو یرفع حقیقۃ
 الوجوب کما تقول صل اوکل الخیر لا ستلزمہ جواز ترک کل مطلقا من غیر انتم
 اولکم کلف ان یختار غیر الواجب لکان التخییر وترکہ لعدم الوجوب ان
 اتحد الزم اجتماع التخییر وهو جواز ترک والوجوب وهو عدم جواز ترک فی
 شئی واحد وانما متناقضان قلنا فی اجواب الواجب الواحد المسم وهو
 المفہوم الکلی الذی ہو مفہوم الاحد الدائر فی المعینات ولم یخیر فیہ والتخیر فیہ
 ما صدق علیہ ذلک المفہوم وہی المتعینات اسے کل واحد منها لم
 یجب منہ شئی لانه لم یوجب معینا وان کان یتادی بہ الواجب لتضمنہ
 مفہوم احدا ولتعدد ما صدق احدا اذا تعلق بمفہوم احدا الوجوب والتخییر
 فلا بد ان یکون ذلک باعتبار تعدد ما صدق علیہ ہذا المفہوم لاستحالة تعلقہما
 بہ من حیث ہو ہو واستحالة من حیث صدق علی شئی واحد و ہذا التعدد یا بے
 کون متعلقی الوجوب والتخییر واحدا معینا فاذا تعلق بمفہوم احدا باعتبار تعدد
 ما صدق علیہ الوجوب والتخییر فتعلق بہ جواز ترک وعدمہ وکانہ قد فیل
 اوجبت علیک احدا او حریت ترک ترک احدا ویس ہذا الایجاب والتخییر

بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيما فعلت جاز لك ترك
 الباقي وإي آتئين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا
 بجواز الترك على التحيين أو بالوجوب على التحيين بل كل واحد يصلح على السبيل
 بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين الواجب غير الواجب بهذا المعنى معتمدا
 إنما الممتنع التخيير بين واجب قد انقصف بالوجوب على التحيين وبين غير
 واجب انقصف بعدم الوجوب على التحيين كالصلوة وأكل الخبز واستوضح
 ذلك بما إذا حرم الشارع واحداً من الأمرين وأوجب واحداً منهما أن ذلك
 لا يتصور بالقياس إلى نفس المفهوم الكلي بل معناه أن أيما فعلت حرم الآخر وبها
 تركت وجب الآخر فقد خيّر بينهما بين واجب ومحرم ولم يفدح ذلك في الواجب ولم
 يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر فقد وضع ما قال لمصنف
 رحمه الله وذلك أن وجوب المبهم مع التخيير في الشئيات جائز
 كوجوب حل النقيضين مع إمكان كل منهما إسنه انقيضين وإنه جائز واقع
 والمعتزلة قالوا ثالثاً الوجوب بالجميع أي بجميع الأمور المعلومة في المخير
 كالواجب على الجميع إسنه على جميع المكلفين في الواجب على الكفاية
 حاصله قياساً لواجب التخيير على الواجب بالكفاية بأن الواجب بالكفاية وجوب
 على كل واحد على ما هو المختار عندكم ويسقط بفعل البعض لأنه يقطع وجوبه عن كل واحد
 بفعل غيره وكذا الواجب التخيير يكون كل واحد من الأمور المعلومة واجباً ويسقط وجوب
 كل واحد بفعل غيره فإن المقتضى الحكم بشمول الوجوب فيهما أي في
 الواجب التخيير والواجب على الكفاية والأمران يجتمعان في مشترک بينهما واحد وهو

اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة افضل الواجب بسببها ثم فتحصل مصلحة
 افضل الواجب على الكفاية بصدد رده عن بعض المكلفين بها وتصل مصلحة الواجب
 المخير لفضل احد الامور بهما قلنا في الجواب ان قياس الواجب المخير
 على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان في الكفاية مانع عن الوجوب
 على واحد منهم وهو تاشيم واحد لا بعينه وفي المخير ليس بمانع عن وجوب واحد
 منهم اذ وجوب واحد منهم يتلزم تاشيم واحد معين تبرك واحد لا بعينه لا
 تاشيم واحد لا بعينه وتاشيم واحد لا بعينه عدم عقول بخلاف
 التاشيم بترك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فخلت عن الوجوب
 على واحد منهم في الكفاية لما لا يلزم في المخير وحاصله على ما ذكره
 السيد في حاشية شرح المختصر ان علة الحكم شمول الوجوب في الكفاية ليست
 ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاشيم واحد من المكلفين وفي المخير قد فتد
 الجزء الثاني فلا يتم القياس انتهى وبيان على ما ذكره الا بهرى في حاشية شرح
 المختصر ان الوصف الذي ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد منهم انما يقتضى
 ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحد منهم لا كل واحد
 فالمقتضى للوجوب على كل واحد في الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
 دعوت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد منهم يقتضى تاشيم
 واحد منهم وهذه الضرورة ليست موجودة في الفرع وهو الواجب للمخير
 تاشيم محض معين تبرك واحد منهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
 والمقتزاة القائلون لوجوب الواحد المعين عند المدعى دون الناس المستعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف ثم
 علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اى ما يفعله
 الواجب عليه اتفاقا واما ما قبل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضى محمد
 في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية دعوى الاتفاق مما
 لا يسا عده انضم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى لكون
 ما يفعله احدها اى احدا لا امور لا بخصوص صه اى لا بخصوصية ما يفعله من كونه
 اطعاما او كسوة او اعتقادا مثلا لانا نقطع بان اخلق فيه سوار والواجب على زيد هو
 الواجب على عمرو والاتفاقة في ذلك بين المكلفين الاهتمت بار الاختيار
 وكون التكليف والزاعمون ان الواجب في الخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
 قالوا في الاستدلال اولي يجب ان يعلم الامر الواجب فيكون الواجب معلوما
 لله تعالى فيكون الواجب معينا عند الله تعالى ضرورة ان كل معلوم
 متعين في نفسه متاز في نفسه والبهيم غير المتعين لا يعلم قلنا في الجواب
 ان الله تعالى الامر يعلمه اى يعلم الواجب حسب ما اوجبه اى
 مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلو
 فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اى واحدا
 مبهما والالهم يكن عالما بما اوجبه ولا ابهام في المفهوم الواحد المبهم من الامور فانه
 معين وانما الابهام في مصداقية وقالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى
 المكلف بالكل اى بكل الامور معا اى على سبيل الاجتماع فلا مثال بامر
 الامر فبالكل اى بالبيان مجموع تلك الامور فيجب الكل فلا مثال هو الايتان

على قوله وادركية
 اقل من ذلك
 فاضل ميرزا جان
 في شرح المختصر
 في حاشية دعوى
 الاتفاق مما لا يسا
 عده انضم قلنا
 في الجواب ان ما
 يفعله هو الواجب
 لكونه اى لكون

لقد قول بالبر
ادام ان يتبين كما
منه الى هذا الموضع
ان المبدأ في كل
هو بوجه غير مطلق
اي كما يمكن ان يكون
عدم بوجه واحد في حق
غيره في كل الامثال
بما مطلقا من
جمله الامثلة
بوجه واحد في حق
ادام فاذا اتى بها
انها تتفق الامثال
فانها تتفق الامثلة
بالس لان الشق
متفق في ذاته
منها في كل واحد
منها في كل واحد
انها تتفق الامثلة
انها تتفق الامثلة

بالامور الواجب او الاستثال بكل واحد من تلك الامور على الفزاده فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامثال او الاستثال
بواحد لا بعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا بعينه غير موجود في
الخارج والامثال لا يكون الا بالوجود لان العدم لا يمكن ان يشيانه فتعين المعين
للامثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في اجواب باختصار الشق
الاول وهو الامثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق فهو
منوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامثال بكل اى بكل واحد بالكل انما يكون
اجتماعا وهننا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممثلا ايضا الا ترى ان
عدم اجزاء حلة تامة لعدم الكل فاذا اعدم اجزاء ان كانت
المجموع من عدمي اجزئين هو البعلة التامة لعدم كل فيجوز ان يكون
كل واحد من الواحد والمجموع علة للامثال فيحصل الامثال بالواحد والمجموع
ايضا واجاب القاضى البيضاوى في المنهلهم عن الاستدلال الثاني بان
الامتثال بكل معيني باختصار الشق الثاني وهو الامثال بكل واحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامثال بل هي علل شرعية ومعرفات مخففة لامتثالات ولا
استحالة في تعدد علل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد كالمعلم
المعرف للصانع وانما يستعمل تعدد العلل الحقيقية والعللة الحقيقية هو الواجب
سبحانه وتعالى ولا تعدد وفيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول
 باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية محكم وأوستا ذاللا وستا ذ
 مولانا بجز العلوم قال لان لهذا المعرف اسوة بهلل العقليية ويلزم من الامتناع
 فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سيحقق المصنف من تجوز تعدد العلل في
 باب لقياس انتهى والواجب ان كان لاداء وقت مقدرة شرعا فوقت كالصلوة
 والامطلق وغير موقت كالزكاة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها
 وقت مقدرو هذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
 الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يكون ان
 يؤدي الواجب ويقتضى قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
 محلا للواجب وهو سعة التوسعة ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا لوقت
 الصلوة وهو اى ذلك الوقت الفاضل سبب للوجوب اى وجوب ذلك
 الوقت كالصلوة اذ اسبب هو المفضى الى اشئ والمعرف له والوقت كذلك كما
 ان وقت الصلوة اذا جاز وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمؤدى كالصلوة
 وشرط للاداء اى لاداء ذلك الواجب لموقت كالصلوة فان اداء الصلوة
 مثلا لا يحصل الا بوقتها وبالغدا م الوقت نخدم اداء الصلوة ولا يتنن بالشرط الا هذا وهو
 اى كون الوقت شرطا لاداء الحكم فى كل واجب موقت وليس المظروف عين
 المشروط لان المشروط الاداء والمظروف المؤدى كالصلوة والاداء غير المؤدى
 قال ابن العام فى التحسين اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفيا لتغايرهما
 المراد بالاداء الفعل لمفعول اى فعل الذى قبل وهو المؤدى فيتحلان

اسی فیتحہ المشروط والمنظروف لا فعل الفاعل بالمعنی المصدری لانه
 اسی فعل الفاعل بالمعنی المصدری اعتباری کما سائر المعنی المصدریة لا وجود له
 اسی للاعتباری فی الخارج والمشرط لا بدله ان یکون موجودا فی الخارج فندفع
 لان الحوادث تفعل الفاعل بالمعنی المصدری وان کان اعتباری یا یصلح
 للمشروطیة فلا نسلم ان المشرط لا بدله ان یکون موجودا فی الخارج
 واما ان یساوی ذلک الوقت الواجب الموقت فیسے ذلک الوقت
 معیارا لوجود الواجب فیہ ومضيقا لعدم توسعه فیسے ذلک الواجب
 الموقت ایضا مضيقا وهو اسی الوقت السافر کما یكون سببا للوجوب
 کس رمضان اسی کثر رمضان فانه سبب لوجوب صومه علین
 رمضان فسد عا اسی من جانب الشارع لفرض الصوم اسی لا اوار الصوم
 المفروض فلیبقى غلبہ اسی غیر الصوم المفروض مشروطا فی رمضان
 فلا یشرط بنية التعین بالافرض لا اذاته بل یصح الصوم المفروض
 بنية مباینة کانتقل والواجب الآخر عندا الخفیة خلافا للجمهور لیسهم الائمة
 الثلاثة فان عندهم لا یصح بنية المباین وبقال ابن الحاکم من احنفیه مذہب الجہو
 ہو الحق والمصنف فی الحاشیة علیہ الابیة المسافر فانه یشرط
 بنية المسافر للتشریح للمسافر فی الصوم ف رمضان فی حق المسافر
 شعبان فلا یصح صوم رمضان من المسافر بدون التعین کما لا یصح صوم رمضان
 من المسافر فی شعبان بدون التعین فلیتأوی صوم رمضان عن المسافر
 بنية واجب آخر او یفضل فی رواية الحسن عن ابی حنیفة وهو المختار ویتاوی

لا یشرط ان یتعین
 او قال ابن الحاکم
 بوجوب التعین
 وهو المختار
 نعم النسخ والافق
 قول ابن الحاکم
 شرعی علی الجہو
 بوجوب التعین
 البی انما یشرط
 کان ذلک الوقت
 ذلک الوقت
 ورمضان
 فسد عا
 السافر لا یشرط
 فی الجہو
 ساقط انما
 سوا الاصل
 لا یشرط
 فخر یصلح
 اجازة اول الفرق
 المرکز الذی
 بین غیر الکلمة
 قطع عدم
 فندرجا

في رواية ابن سماعه عنه وهو صحيح وقال أبو الحسن الكرخي وصاحب المبدية
 بالقنوية بين المسافر والمريض وحججه المصنف في الحاشية وقال شمس الأئمة الشري
 وختم الإسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم أن
 نومي المريض نفلاً أو واجباً آخر لم يقع عما نوسى بل يقع عن رمضان وقد لا
 يكون الوقت مساوياً سبباً للوجوب كالنذر المعين فان وقت
 ليس سبباً للوجوب بل سبباً للنذر مثلاً قال على أن الصوم عند هذا الوقت
 الصوم المنذور وهو واجب فيه على لؤدي في غيره كان قضاء وليس عند
 سبباً للوجوب الصوم أو هو لا يقضى إليه وإنما المقضى إليه التذرع وهو قوله على
 أن الصوم عند افتتادى النذر المعين بمطلق النية من غير تقييد
 بالنذر مثل النية بقوله الصوم اليوم ونية النفل مثل النية بقوله الصوم اليوم
 نفلاً إلا في رواية غير مختارة لأنه كان للناذر في ذلك اليوم صوم
 واحد وكان له أن يصفه بصفة النفلية وغيره لما نذر به صار واجباً فلا يتصف
 بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس إلى النفل
 كالليالي بالقياس إلى الصيام كلها فتلغو نية النفلية وتبقى نية الصوم
 في هذا اليوم ومصادقه ليس إلا النذر فيصح ولا يتأدى النذر المعين بنية
 واجب أخذ كالقضاء والكفارة بخلاف بخلاف رمضان فإنه يتأدى بكل نية
 حتى بنية واجب آخر أيضاً فرقاً بين إيجابه تعالى كما في صوم رمضان
 وإيجاب العبد كما في الصوم المنذور حاصله أن تعيين الوقت للمنذور إنما
 حصل من جهة النافر فلا انغيصام به مساو له في المرتبة ولا يصرف إلى تعيين

بوقت آخر بخلاف تعیین الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو
 ثابت لا مجال للعبد ان یغیره ویرد تعیین الشارع واجب ذ و شہدین
 ای مشاہدین بالمعیار والظرف فانه ای نشان لا یسم فی عام
 واحد لآج واحداً فهو کالمعیار الذی لا یج فی وقتہ الا واجباً ص ولا یتفق
 فعلہ ای فعل الحج وقتہ ای وقت الحج الذی ہی شہر الحج شوال و
 ذو القعدة والعشرة الاولى من ذی الحجة والاحرام کما یکون من اول الشهر کذلک یکون
 من اوسطه وآخره فیجوز ان یج من ذی الحجة فیفضل شوال وذو القعدة فوقت الحج
 کانظرف الذی وقتہ یفضل عنه واطلق المعیار والظرف ہننا علی الواجب
 الموقت الذی وقتہ معیار وظرف وهو الحج لعل الوقت ومن ہننا ای
 من اجل شہدہ بالمعیار والظرف تادی فرضہ ای فرض الحج بمطلق
 النية کما ان الواجب لموقت بالوقت المعیار تادی بمطلق النية ویقع
 عن النقل اذا نواه ای انقل کما ان الصلوة التي ہے موقت بالوقت
 الظرف یقع عن النقل اذا نواه مسئلة اذا کان الواجب موسعاً
 ای کان وقتہ مطلقاً فاجتمع الوقت وقت الدائۃ ای لا دار ذلک الواجب
 عند الجمهور لرض علیہ ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعہ قالہ
 الاسنوی فی شرح المنہلج ففی ای حیزہ او قعہ المکلف فقد اوقعہ فی وقتہ
 فیتخیر ان یاتی فی ای وقت شارع من وقتہ المقدّر ولا یتک فی کل الوقت
 قال القاضی ابو بکر الباقلائی واكثر الشافعیۃ من المتابعین للشافعی
 ابی بکر الواجب فی الموسع فی کل وقت ای فی کل حیزہ

من وقتہ الطرف الفعل اسی القارع الفعل الواجب فیما والعزم مادی
 ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن فعل الواجب ویستعین بفعل
 اخر اسی فی آخر الوقت اذا بقی من الوقت قدر ما یجفعل لیسنه التخمیر
 بین الفعل والعزم الی ان یج الوقت واما اذا تضیق بالنقصاء اکثره فافضل
 یتعین والعزم لا یکنی وهذا القول نقتله البیضاوی فی المنہاج عن الشکلیین
 ونقل الامام فی آخر المسئلة انه قول اکثر اصحابنا واکثر المعتزلة وكذلك فی
 المنتخب واختاره الامدی وللاصحاب الشافعية فیہ وجهان حکاہما الماوردی
 فی الحاوی وغیرہ والصحیح هو الوجوب صحیح النودی وغیرہ فی شرح المہذب
 وغیرہ ونقل الاصفہانی شارح المحصول عن القاضی عبد الرّب المالکی انه
 قول اکثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل بفعل لا یوجبون تجلیا العزم
 فی کل جنس ۛ من اجزاء الوقت بل العزم الاول ینسب اسی یتبد
 التمسک بالنية فی سائر العبادات الطویلة كالصوم فان لنية الواحدة فیہ
 من اول النهار الی آخره کافیه له ولذلك یصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد
 فی کل وقت كذلك استنیم الواحد کاف من اول الوقت الی ان تضیق ولا یجب
 تجدیہ فیجب علی المكلف ان یشرع الصلوة فی اول الوقت فان لم یصلها فعليه
 ان یعزم علی ان یفعل فی هذا الوقت الی ان تضیق ولا یجب علیه تجدیہ العزم بل هذا
 العزم الواحد کاف الی تضیق واذا بلغ التضیق وجب لفعل قال امام الحرمین
 فی البرهان والذي اراده انهم لا یوجبون تجدیہ استنیم فی الجزء الثاني فلا یجد
 اورده البیضاوی فی المنہاج ان البذل وهو العزم فی کل جزء من الوقت

متعدد لتعدد اجزاء الوقت والمبذل هو الفعل واحد وما عده في الشرع تعدد
 البذل مع تعدد المبدل فلا يجوز كون الحرزم بدلا عن الفعل ووجه عدم الورد انا
 لا نسلم تعدد البذل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسجبا النسيب لنية
 واما اذا وجد الحرزمان فليس كل بدلا بالذات بل البذل احدهما الموجود في
 ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البديلية
 على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك ان
 تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع الثاني
 وهكذا وكذا اعزاهما متعددة فتساوى الايقاعات الا عن امر فكون المبدل
 واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد كالحرزم الذي هو
 البذل ونقل عن بعض الشافعية لفتله الامام في المعالم المحصول
 والمنتهى والبعضاوى في المنهاج والفاضة عند في شرح المحقق وقال
 الاسنوى في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله اس
 عليه توجيه الاصطفي حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
 بخروج وقت الاختيار لغيره لفتله الشافعية في الامم عن المتكلمين فقال وقال قوم
 من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقوله ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
 الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخرج عن اول وقت الامكان عصي بالتأخير
 ايضا وهذا محتمل ان يكون سبب هذا الغلط قيل بل عن بعض المتكلمين وكلمة
 بل للتر في الاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
 الحرزميين وقته اول ما في اول الوقت فان اختصه اى اخرج ذلك الوجوب

لموقت عن اول الوقت فقط۔ اسی فالایتالیٰ بذلک لواجمہ الموقت
 فی غیر اول الوقت قضاء لا اداء و نقل عن بعض الحنفیۃ نقلہ الامام
 فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وغیرہم فی اسفارہم البیہ وقتہ جمیع وقتہ
 ولا اولہ بل وقتہ اخیر اسی آخر الوقت فان قد مسہ اسی قدم ذلک
 الواجب الموح علی آخر الوقت واداءہ فی اول الوقت مثلاً فنقل اسی فما قدما
 نقل یسقط بہ اسی بہذا النقل الفرض عن الذمۃ کالوضو قبل الوقت و
 تکبیر الزکوۃ قبل وجوبہا وقد ذکر امام الحرمین فی البرہان ما یقتضی ان تقع الصلوۃ
 نفسہا واجبہ ویکون التطوع فی تکبیر کن عجل دینا او زکوۃ وقال ابن الہمام فی
 التخریر بحصلہ ان ما نقل عن بعض الشافعیۃ و نقل عن بعض الحنفیۃ لیس سہروفا
 عنہم و فی التفسیر شرح التخریر وقطع الشیخ سراج الدین السنہی بان المعذو الی
 بعض الحنفیۃ لیس صحیحاً عنہم قلت ینکرہ ما فی ہول الروحۃ للشیخ ابی بکر الرازی
 بعد حکایۃ ما عن ابیہی وقال غیرہ من صحابنا ان الوجوب فی مثلہ متعلق باخرا الوقت
 و ذکرہ معلوم فی شرح ہذا کتاب نسب فی المنہلج ہذا القول لے ابی حنیفہ
 و ہذہ نسبتہ غلط انتہی وقال الاسنوی فی شرح المنہارج و ہذا المذہب باطل
 لان التقديم لایصح بنیۃ تکبیر احباً کما قال ابن التلمسان فی شرح المعالم
 فبطل کونہ تکبیر لا انتہی وقال ابو الحسن الکنہی کونہ نفساً لیسقط بہ الفضل
 انما ہوا ذالم یبق الکلف علی صفۃ التکلیف الے آخر الوقت بان یکن اویہوت
 واما ان کفی بصرفۃ التکلیف الی آخر الوقت کما کان
 بہذہ الصفۃ فی اول الوقت فما قدما واجب لا فضل و ہذا حاصل

عبارة الامدی وابن الحاجب صاحب المنهاج وصاحب المحاصل وابن العمام
 ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون
 ما قدمه مفلا مندوبالا يشترط بقار المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت لكونه
 واجبا وقال الاسنوی فی شریعت المنهاج ان الآتی بالصلوۃ فی اقل
 الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو علی صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
 ان لم یکن علی صفة بان کان محسونا او حائضا او غیر ذلک کان ما فعله مفلا بهذا
 فی الحصول والمنتخب نیرهما مقتضی ذلک ان صفة التكليف لو زالت بعد
 الفعل وعادت فی آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو الخی فی
 شرح الجمع عن الکرخنی ان الوجوب تعلق بوقت غیر معین وتعیین بالفعل ففی
 اسی وقت فعل یقع بفعل واجب ونقل عنه القولین مع الامدی فی الاحکام
 وذكر ابن امیر الحلی فی التقریر شرح التحریر فی المیزان عن الکرخنی ثلاث روایات
 احدها بنده والثانية ما قبلها یعنی ما نقل عن بعض الخفیه قال وهذه الروایة مجرورة والثالثة
 وهی روایة ابجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعلیه اواره فی وقت
 مطلق من جمیع الوقت وهو مخیر فی الاداء وانما تعین الوجوب بالاداء او بتحقق
 الوقت بان ادی فی اوله يكون واجبا وان اخر لا یاثم بالتأخیر عنه ثم
 قال وهذه الروایة هی المعتمد علیها انتهى فان قلت اذا لم یبق آخر الوقت
 علی صفة التكليف فلا یتحقق الوجوب فی شأنه حتی یقسط قلت لیس المراد ان یتحقق
 بهما وجوب ثم سقط اذ عندهم لم یتحقق الوجوب الا باحتراس الوقت بل المراد انه لم
 یتحقق فی شأن الوجوب بل ان یقال تعلق الوجوب لازمی بفعله یقسط واورد علی الکرخنی

لما لم یصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجباً
 قول یکن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفاً ویصیر واجباً بعد حصول الجزء
 لاخیر وقد اجیب بان اکثری لعله لا یقول بكون وقت الوجوب لانی مثل هذه
 بصورة بل بكون وقته الوقت الذی ادى فیہ لواجب کذا ذکرنا فی الفاضل
 یرزاجان فی حاشیة شرح المختصر الدلیل لنا علی مذہب الجمهور المختار لنا
 وهو ان جمیع الوقت وقت لاوائه ان الامر احکام وسمو وقت الفعل لانه
 یسبب المكلف لو اقی الفعل فی ای جزء من اجزاء الوقت لا یعد المكلف عاصياً
 لعدم اتیان الفعل بالاجتماع ۶ اسی باتفاق العلماء المجتہدین والتعیین
 اسی تعیین جزء من اجزاء الوقت کاول الوقت اذ آخره لا اوار تضییق مناف
 لتوسعة الامر احکام والتخیر بین الفعل التزام بزيادة علی النصوص الواردة فی
 ایجاب الفعل الواجب کقوله قلانی اقم الصلوة لدلوك شمس الی عنق الیل فامنا
 لا تعرض فیها تعیین جزء من اجزاء الوقت ولا للتخیر بین الفعل والعزم بل ظاهر
 ینفی التعیین والتخیر ضرورة ولا تتما علی وجوب الفعل فیه وعلى تساوی نسبة
 لاجزاء الوقت فیکون القول بالتعیین والتخیر المذكورین زیادة بلا دلیل
 والزیادة نسخ والنسخ بلا دلیل باطل واستدل علی مذہب الجمهور المختار لنا ایضاً
 بر مذہب الباقلانی واکثر الشافعیة بان المصلی فی غیب الوقت الاخر
 کاول الوقت ووسطه ممتثل اسی مطیع لامر الصلوة لکونه اسی لمصلی المذكور
 صلیاً قطعاً بلا شک لا لکونه اسی لممتثل لکون المصلی المذكور اتیاناً
 باحلال الصلوة من الفعل والعزم کما هو مذہب القاضی واکثر الشافعیة

لما لم یصر الفعل واجباً
 عنده الا بالجزء الاخير من الوقت
 فليس المقدم واجباً
 قول یکن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفاً ویصیر واجباً بعد حصول الجزء
 لاخیر وقد اجیب بان اکثری لعله لا یقول بكون وقت الوجوب لانی مثل هذه
 بصورة بل بكون وقته الوقت الذی ادى فیہ لواجب کذا ذکرنا فی الفاضل
 یرزاجان فی حاشیة شرح المختصر الدلیل لنا علی مذہب الجمهور المختار لنا
 وهو ان جمیع الوقت وقت لاوائه ان الامر احکام وسمو وقت الفعل لانه
 یسبب المكلف لو اقی الفعل فی ای جزء من اجزاء الوقت لا یعد المكلف عاصياً
 لعدم اتیان الفعل بالاجتماع ۶ اسی باتفاق العلماء المجتہدین والتعیین
 اسی تعیین جزء من اجزاء الوقت کاول الوقت اذ آخره لا اوار تضییق مناف
 لتوسعة الامر احکام والتخیر بین الفعل التزام بزيادة علی النصوص الواردة فی
 ایجاب الفعل الواجب کقوله قلانی اقم الصلوة لدلوك شمس الی عنق الیل فامنا
 لا تعرض فیها تعیین جزء من اجزاء الوقت ولا للتخیر بین الفعل والعزم بل ظاهر
 ینفی التعیین والتخیر ضرورة ولا تتما علی وجوب الفعل فیه وعلى تساوی نسبة
 لاجزاء الوقت فیکون القول بالتعیین والتخیر المذكورین زیادة بلا دلیل
 والزیادة نسخ والنسخ بلا دلیل باطل واستدل علی مذہب الجمهور المختار لنا ایضاً
 بر مذہب الباقلانی واکثر الشافعیة بان المصلی فی غیب الوقت الاخر
 کاول الوقت ووسطه ممتثل اسی مطیع لامر الصلوة لکونه اسی لمصلی المذكور
 صلیاً قطعاً بلا شک لا لکونه اسی لممتثل لکون المصلی المذكور اتیاناً
 باحلال الصلوة من الفعل والعزم کما هو مذہب القاضی واکثر الشافعیة

و قيل في البديع وهو كتاب في الاصول لا بطلان مذهب القاضى واكثر الشافعية
انه لو كان العزم بدلا عن الفعل يسقط به اى بالبدل الفعل المبدل
كسائر البدل فانها تسقط بها المبدلات كاليتيم فانه يسقط به الوضوء وليس
كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين آخره والجواب عميل
في البديع منع الملازمة في قوله انه لو كان العزم بدلا يسقط به المبدل
بانما لا يلزم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا بل نقول الملازمة
سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون العزم بدلا وقدا للزوم
سقوط الوجوب في تلك الحين واما في الآخر فلا بدل وبعض
الحنفية قالوا في الاستدلال برومذهب بعض الشافعية لو كان
الفعل واجبا ولا اى في اول الوقت عصي المكلف بتأخير اى
تأخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل في وقته وهو
اول الوقت فثبت انه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن
استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتأخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا في اول الوقت ممنوعا انما يلزم العصيان بالتأخير
لو كان الفعل الواجب في اول الوقت مضيقا ولم يحجب الفعل ههنا مضيقا
بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فلا دأر في آخره كالاداء في اوله
في عدم العصيان مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول
من الوقت علينا بعينه بلا انتقال سببية الى جزء آخر من الوقت عند الشافعية
فهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق اى لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء في تحريره

لو كان العزم بدلا
اى لو كان العزم بدلا
عن الفعل يسقط به
الفعل المبدل
كسائر البدل
فانها تسقط بها
المبدلات كاليتيم
فانه يسقط به
الوضوء وليس
كذلك ههنا فان
الصلوة لا تسقط
حتى قال انه يتعين
آخره والجواب
عميل في البديع
منع الملازمة
في قوله انه لو
كان العزم بدلا
يسقط به المبدل
بانما لا يلزم
لزوم سقوط
المبدل لكون
العزم بدلا
بل نقول
الملازمة
سقوط
الوجوب اى
وجوب
المبدل
عند كون
العزم بدلا
وقدا للزوم
سقوط
الوجوب
في تلك
الحين
واما في
الآخر
فلا بدل
وبعض
الحنفية
قالوا
في
الاستدلال
برومذهب
بعض
الشافعية
لو كان
الفعل
واجبا
ولا اى
في اول
الوقت
عصى
المكلف
بتأخير
اى
تأخير
الفعل
عن اول
الوقت
لانه
ترك
الواجب
وهو
الفعل
في
وقته
وهو
اول
الوقت
فثبت
انه
واجب
في
آخر
الوقت
قلنا
في
الجواب
عن
استدلال
بعض
الحنفية
لزوم
العصيان
بتأخير
الفعل
عن اول
الوقت
لكون
الفعل
واجبا
في اول
الوقت
ممنوعا
انما
يلزم
العصيان
بالتأخير
لو كان
الفعل
الواجب
في اول
الوقت
مضيقا
ولم
يحجب
الفعل
ههنا
مضيقا
بل انما
وجب
موسعا
فلا
عصيان
لتوسع
وقته
فلا
دأر
في
آخره
كالاداء
في اوله
في عدم
العصيان
مسئلة
السبب
في الواجب
الموسع
الجزء الاول
من الوقت
علينا
بعينه
بلا انتقال
سببية الى
جزء آخر
من الوقت
عند
الشافعية
فهو مختار
ابن الهمام
من الحنفية
للسبق
اى لسبق
الجزء الاول
على سائر
الاجزاء
في تحريره

فعلم ان کلام من الاجزاء سبب کا لاول واؤیس سبباً عیناً فهو سبب الانتقال
 ویما کن ان یقال فی جواب ہذا الاستدلال انہ ای وسط الوقت
 الذی سلم الکافرو بلغ الصبح فیہ اجزاء التقل من الوقت فی حقہما ای فی
 حق الکافر الذی سلم والصبی الذی بلغ فصار سبب ہواجز الاول قد بر
 علہ اشارۃ الی رد الجواب بان الشافعیۃ انما یقولون بسببیتہ اجزاء الاول من الوقت
 لا بسببیتہ اول الاوقات بالنسبۃ الی المدرك فلیس الوسط باول الاجزاء
 الذی ہو سبب عند الشافعیۃ فرع علی مذہب عامۃ الحنفیۃ صح عصر
 یومہ اے یوم احصر فی الوقت الناقص وهو وقت تغیر شمس لان
 سببیتہ قد انتقلت الیہ فنقصانہ اوجب ناقصا وادی کما وجب ولا یصح
 عصر لیس لایصح قضاء عصر الیوم الآخر لان سببہ اے سبب عصر
 الاس ای الجملة اے مجموع الوقت ناقص من وجہ ای من جہۃ
 اشتمالہ علی الناقص وهو الوقت الآخر وکامل من وجہ فالواجب بہ لایکون
 ناقصا من کل وجہ فلا یتادی عصر الاس الذی سببہ ناقص من وجہ و
 کامل من وجہ بالناقص من کل وجہ وهو الوقت الآخر الذی ہوتا نقص
 من کل الوجہ واعتراض علی دلیل عدم صحۃ عصر الاس فی الناقص
 بلزوم صحۃ ای عصر الاس اذا وقع بعضہ اے بعض
 عصر الاس فی الوقت الناقص و بعضہ ای بعض عصر الاس فی
 الوقت الكامل فانه ادی کما وجب لان سبب حیلۃ الوقت و متضمن للکامل
 والناقص فیکون الواجب ایضا کذلک مع انہ لا یصح فعدالۃ عن الجواب

السابق الى اجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل في كل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتباراً
بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ لاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
اداء عصر الاس كما وجب اداء بعضه في الكل وبعضه في الناقص لا يصح و
اذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد علم الدليل المذكور الاعتراض بان
من اسلم في اجزاء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر فيه
اس في هذا اجزاء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح في اجزاء الناقص
مع انه لا يصح في ناقص غيره اس غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه
مع تعذر الاضافة اى اضافة السببية في حقه اى في حق من
اسلم الى الكل اى كل الوقت فانه في الاوائل لم يكن مسلماً فيكون السبب
حقة ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تصح صلوة في اجزاء الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانما لا نسلم ان صلوة في اجزاء الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فان لا رابة عن المتقدمين في عدم الصحة
وان اختلف المتأخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
في عدم الصحة فيلتن مر الصحة كما هو قول بعض المشايخ وعراه في الفتاوى
التهميرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره وهو الواجب
وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء
كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الايراد ان لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت

لما ذكرنا في
الكتاب من
ان النقص في
الوقت لا يوجب
عدم الصحة
في الاجزاء
الناقصة

وقت كسائر الاوقات وانما كنم النقص في الاداء اى اداء الصلوة
دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض وهو كون هذا الوقت ظرفا
لعبادة الكفار فيحصل هذا النقص في الاداء لتلايحه عن الاداء
لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون غيره اى غير
الاداء يمين لا يحصل هذا النقص في غير الاداء وهو القضاء لعدم الشرف فيه
وكون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في الناقص مع القدرة على الكمال
وصلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذي اسلم فيه قضاء فلا يحصل النقص فيه
فلا يصح في الناقص مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو اشتغال
ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وهو لزوم
تفريق ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته به في الواجب البدني كالصلوة
عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم تحقق
وجوب الاداء في الواجب البدني بخلاف الواجب المالي كالزكاة
فانها عندهم قبل الحول كانت نفسها واجبة بالنصاب دون ادائها فانه
يجب بعد الحول بدليل عدم الاشتم اى اثم المكلف الذي وجب
عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حولان الحول فان
ما قبله لا يؤخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان الحول اثم بالتأخير
وترك الاداء قبل حولان الحول والسقوط اى سقوط الزكاة عن
ذمة المكلف الذي وجب عليه الزكاة بالتججيل اى بادائها محبلا
قبل حولان الحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تقط بالتججيل فعلم انها قبل

احترازاً عن اللغو اے کون الخطاب لغوالان النائم غافل غیر فہم
 للخطاب وخطاب من لا يفهم توقيف فی التکوین رد الہذا الاستدلال
 ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بان لا نسلم ان النائم لو كان مخاطباً بالاداء
 يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اے کون الخطاب مع النائم لغوالوكان
 النائم مخاطباً بالفعل الات اے بان يفعل فی حالة النوم ویس کذلک
 بل هو اے النائم مخاطب به اسی بالفعل یعنی بان يفعل بعد الانبأ
 اسی الاستیقاظ کا الخطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناءً علی
 ان المطلوب صدور فعل حال الوجود حثی قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء
 القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا ان الشرط وجوده عند الامر بل عند
 الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثاً الی الناس كافة وصح امره فی حق
 من وجد بعده ویزمهم الاداء بشرط ان یبلغهم ویسکنوا من الاداء والجواب عما
 قيل فی الرد بمانض علیہ العلامة قطب الدین الشیرازی فی شرح مختصر ابن
 الحاجب ان الکلام ههنا فی الخطاب بتجیزاً وهو ضد لتعلیق والخطاب بالمعدوم
 انما یصح تعلیقاً ولا فسرق فی هذا الخطاب اسی الخطاب بالتعلیق بین الصبی
 غیر المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
 الاول اے الخطاب بالتجیزے فانه یعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبی والمريض
 والنائم فان الخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعلیق ولا کلام فیہ وامن
 الکلام فی الخطاب بتجیزاً وهو منفی عن النائم كما هو منفی عن المعدوم فعلى هذا
 اے علی تقدیر الکلام فی الخطاب بتجیزاً لو انشبه اسی استیقظ الصبی النائم

بعد خروج الوقت بالغلا قضاء اى قضاء الفعل الواجب لذى مضى وقته
وهو نائم كالصلوة التى مضى وقتها وهو نائم عليه اى على الهوى السانم
الذى استيقظ بالغلا بعد خروج الوقت الا احتياطا اى الا ان يقضى
هذه الصلوة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول بعض المشايخ وفى
اخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن ابى حنيفة ^{رحمته} لذا فى التقرير شرح
التحريق ما قيل فى التلويح للتفتازانى ومحكم الاصول للحافظ امان الله
البنارسى استدلالا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو
اشتغال ذمة المكلف بشئ لازم لا ينفك قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلية الحسن
اى كون احسن عقليا كما هو مذهبنا اى مذهب احنافى لانه تحقق الثواب
لا يخلو عن نوع شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة فانه
انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوجوب الوجوب بدون وجوب الاداء فانفصل
الوجوب عن وجوب الاداء فيرد عليه اى على ما قيل انه اى
الاشان يلزم ثبوت اى ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به
اى ثبوت الوجوب بدون اشرع احل منا اى من اهل السنة والجماعة
وان نسب هذا الى المعتزلة وكيف يقول بثبوت الوجوب بدون اشرع احل منا
وليس لنا اى لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحكام سوى
الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اى احنافى صرحوا بان لا طلب للفعل
فى اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اى اصل الوجوب مجرد
اعتبار من جانب الشارع ان ذمته اى ذمة المكلف جبرا بلا اختيار

فان قيل ان الوجوب هو اشتغال الذمة بشئ لازم لا ينفك قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلية الحسن اى كون احسن عقليا كما هو مذهبنا اى مذهب احنافى لانه تحقق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة فانه انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوجوب الوجوب بدون وجوب الاداء فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فيرد عليه اى على ما قيل انه اى الاشان يلزم ثبوت اى ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به اى ثبوت الوجوب بدون اشرع احل منا اى من اهل السنة والجماعة وان نسب هذا الى المعتزلة وكيف يقول بثبوت الوجوب بدون اشرع احل منا وليس لنا اى لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحكام سوى الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اى احنافى صرحوا بان لا طلب للفعل فى اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اى اصل الوجوب مجرد اعتبار من جانب الشارع ان ذمته اى ذمة المكلف جبرا بلا اختيار

سبب لوجوب صلوة الظهر فمذا خطاب للوجوب ای لكون السبب في
 ذمة المكلف وخطاب تکلیف ای یقصد به تکلیف المكلف بالاعتناء ای
 بالطلب منه ایقاع لفعل واذا كان الخطابان مختلفین فیجب ان يكون الثابت بأحدهما
 ای باحد الخطابین غیر الثابت بالآخر ای بالخطاب الآخر والا فثبتت
 الفعل حقا موكدا علی الذمة ای ذمة المكلف من الاول وهو خطاب لوضع و
 بسو ای ثبوت لفعل حقا موكدا للوجوب نفسه والطلب بإيقاعه ای بإيقاع
 هذا الفعل فی العین ای فی الخارج من الثاني هو خطاب تکلیف وهو وجوب الاداء
 ضم الی الوجوب شیء ووجوب الاداء شیء اخر سوس الوجوب یفصل احدهما عن الآخر و علم ایضا
 ان لا طلب للفعل فی الاول ای فی وجوب نفسه بل الطلب للفعل فی الثاني
 ای فی وجوب الاداء لا ای وان لم یکن كذلك بل كان الطلب في الوجودین
 وجوب الاداء من ینکون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التکلیف
 لزم قلب الوضعم اے عکس ما وضع شیء له فان وضع حکم التکلیف لان
 یومر بالتفريق عن ذمته وهو مساوق للطلب والسبب لیسر التتعریف
 المحض بان عند وجود السبب یكون المكلف مشغول الذمة بالفعل بدون الطلب
 فی الحال فلو عکس الامر انکس الوضع فتدبر لعله اشارة الی ان هذا الفقه
 مخالف لمن یرجع الخطاب الوضعی الی خطاب التکلیف ولا یفرق بینهما مسئلة
 الاداء فعل الواجب فی وقتیه اے وقت هذا الواجب
 المقدس لے اے لهذا الواجب وشرح به ما لم یقدر له وقت کا نوافل
 المطلقة فانها لا تصنف بالاداء ولا بالتقضاء بخلاف النوافل الموقته کالسنن

لقد قد اورد ان
 لا یستلزم الاداء فی وجوب
 الاداء من ینکون المفهوم
 من خطاب الوضع الطلب
 دون خطاب التکلیف لان
 یومر بالتفريق عن ذمته
 وهو مساوق للطلب والسبب
 لیسر التتعریف المحض بان
 عند وجود السبب یكون
 المكلف مشغول الذمة
 بالفعل بدون الطلب
 فی الحال فلو عکس
 الامر انکس الوضع
 فتدبر لعله اشارة
 الی ان هذا الفقه
 مخالف لمن یرجع
 الخطاب الوضعی
 الی خطاب التکلیف
 ولا یفرق بینهما
 مسئلة الاداء فعل
 الواجب فی وقتیه
 اے وقت هذا
 الواجب المقدس
 لے اے لهذا
 الواجب وشرح
 به ما لم یقدر
 له وقت کا
 نوافل المطلقة
 فانها لا تصنف
 بالاداء ولا
 بالتقضاء
 بخلاف
 النوافل
 الموقته
 کالسنن

الرواتب وصیام ایام البیض والست من الشوال فانها تنصف بالاداء والقضاء
 وفرض بن الحام فی التحسیر الوقت المقدرة شرعا بقوله العمر وغيره یشتمل
 الواجب المطلق والوقت شرط عا واما كون العمر وقتا للنوافل المطلقة
 فمن اقتضاء العقل لامن تقدير اشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا كالزکوة
 اذا عین لها الامام شهرا کذا ذکر القاضی عنده فی شرح المحقق لکن قال لفتاوا
 فی شرح الشرح ثم التقيید بقوله شرعا ینبغي ان يكون للتحقیق ودون الاحتراز
 عما ذكره الشارح لان ایتاء الزکوة فی الشهر الذی عینه الامام اداء قطعا اللهم
 الا ان يقال المراد ان یس اداء من حیث وقوعه فی ذلک الوقت بل فی
 الوقت الذی قدره الشارع حتی لو لم یکن الوقت مقدرا فی اشرع لم یکن
 اداء كالنوافل المطلقة بل الذور المطلقة واما علی ظاهر کلام المصنف اے ابن
 الحاجب فهو احتراز عما اذا عین المكلف لقضاء الموسع وقتا وفصله فیہ وما قبل
 انه احتراز عن الصلوة الفاسدة فی وقتها بعید جدا وبنی علی ان شرعا یتعلق
 بفعل لا بالمقد راس فعل حال کونه مشروعا انتی و ذکر القاضی سیرا جان
 فی حاشیة شرح المختصر او قدر لا شرعا کالزکوة یعین له الامام شهرا
 فوقوعه فی ذلک الشهر المخصوص من حیث انه عین له الامام لیس اداء و
 ان کان وقوعه فیہ من حیث انه من اجزاء ایتاء الزکوة اداء انتی وقیل
 فی التحسیر لابن الحام وهو ای فعل الواجب فی وقت المقد ر له لتا بل بالنسبة
 الی الوقت فانه لا یشرط لكونه اداء وجود جمیعہ فی الوقت بل اشرط ابتداء
 اے ابتداء فعل الواجب فی وقت المقد ر له شرعا غیر العمر كالتحسیر

لأنه قد
 یمن له الامام من ان
 من فصول ذلك الشرع
 بل بالاداء لا بالان
 قضاء منه راجع
 من فصول ذلك الشرع
 ابن الحام وغيره اشار
 بعینه في قوله
 غرضه لان الموقوف
 للمدة فلهذا قد ذكره في
 الاداء في التحسیر
 اجماع المصنفين
 يجوز ان يكون
 بعض اداء او قضا
 قضاء كقوله في
 قضاء في حال
 فلهذا قد ذكره في
 سورة في الباقی
 من شرح
 ان اجزاء الباقی
 قد وقت في وقت
 من جملة من
 من جملة من
 من جملة من

عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريم في صلوة العصر في الوقت
 وباقى الصلوة في غير الوقت في اداء الركعة عند الشافعية في
 صلوة العصر وانجبر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت
 وباقى الصلوة في غير الوقت في اداء هذا على ما هو الاصح الا وجه عندهم كما
 ذكره النووي وغيره والافقه المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء
 وبعضها قضاء كصلوة مصل العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوة وسبقه
 الى هذا الناطقة ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية
 قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزء زمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساؤل
 كذا في التفسير ومنه اى من الاداء الاعادة كما صرح به القاضى عضدى
 شرح المحقق حيث قال ان الاعادة تتم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع في
 عبارات بعض المتأخرين خلافا وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
 الاكثرين وقال المحلى في شرح جميع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصرح فيه
 ما قال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادى في وقت يسمى اداء وان ادى بعد
 وقت المصنوق والموسع سمي قضاء وان غسل مرة على نوع من الخل ثم غسل ثانيا
 في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في الحصول العبادة توصف بالقضاء
 والاداء والاعادة فالواجب ان ادى في وقت يسمى اداء واذا ادى بعد
 حذو وج وقت المصنوق والموسع يسمى قضاء وان غسل مرة على نوع من
 الخل ثم ثانيا في وقت المضروب يسمى اعادة وقال البيضاوى وهو
 الواجب اداء ان غسل في وقت المعين وقضاء ان غسل في غيره

والادار سبوقا بادار مختل لیسى اعادة فیل انه قسم ثالث لیس من الادار و
لا من القضاء وعلیه شى البیضا وے فی المنہاج تناسیاً لصاحب الحاصل فی
المنہاج العبادة ان وقعت فی وقتها المعین ولم یسبق بادار مختل فادار والا
فاعادة و فی الحاصل الا یتان بالعبادة خارج اوقاتہا لیسے قضاء و فی اوقاتہا
اما ان یکون سبوقا بادار مختل لیسى اعادة اولائیون لیسى ادار و ذکر التقیازانی
فی شرح الشرح و ظاہر کلام المتقدین والمتاحسین انہما ے الادار والقضاء
والاعادة اقسام متباینة وان ما فعل ثانیاً فی وقت الادار لیس بادار
ولا قضاء ولم نطلع علی ما یوافق کلام الشارح اے القاضی محمد صریحاً لیس
کلام الامام الغزالی ان الادار مایودی فی وقتہا لیس بذاک لولم یناقش
فی اطلاق التادیة علی الاعادة و لولم یفعل کلام المصنف علیہ تکلف ظاہر لظہور
ان اولاً فی تفسیر الادار مقابل لثانیاً فی تفسیر الاعادة و هو متعلق بفعل قطعاً
انتہی و تعقبه الفاضل سیر زاجان بمانصہ البیضا وے فی مرصاده و قال و
اما ان حل کلام المصنف علیہ تکلف ظاہر لظہور ان اولاً فی تفسیر الادار مقابل
لثانیاً فی تفسیر الاعادة و هو متعلق بفعل قطعاً فالامر فیہ بین بعد ما تحقق
عند الشارح ان الاصطلاح الشائع فی لفظ الادار ما ذکرہ فتال انتہی
وهو اے الاعادة الفعل فیہ ای فی وقتہ المقدرة شرعاً ثانیاً
ای مرة احده لیس لیس واقع فی فعلہ اولاً و هو المشہور عند الشافعية
و هو الذی حیزمہ الامام الرازی و رجحہ ابن الحاجب فی مختصرہ و ترد و فیہ
اسبکی فی جمیع الجوامع و نہ القاضی ابوبکر والحلی لیس لفوات شر ط

لقد قدّر محقق الادار
بفعل یاثر نقضانی
العبادة علیہ سبوقا
لا یفعل فی وقتها
انما هو متعلق
بفعل قطعاً
فی تفسیر الاعادة
و هو متعلق بفعل قطعاً

شس عاکا کجیض فانه ملخ عن الصوم والصلوة لم یتمکن المکلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلا کالنفی م فانه فی وقت الفجر مثلاً یمنع النائم المکلف
عن الصلوة عقلاً فلج الصبح بعد فساد الحج الاول اداء حقیقة لاقضار لانه مؤدی
فی وقته وهو العمر والقضار الفعل بعد الوقت قال اسید فی حاشیة شرح المختصر
بجلاف الحج فان وقته مقدر حسین لکنه غیر محدود فیوصف به اسی بالاداء ولا یوصف
بالقضار لوقوعه دائماً فاما قدر له شرعاً اولاً انتی وشره الفاعل سیراجان فی
حاشیة شرح المختصر قسمیة جم الصیوم بعد الحج الفاسد قضاء
کما وقع فی عبارة مثلاً نحنا وغیرهم یجاز من حیث المشابهة مع المقضی فی
الاستدراک للاحقیقة ومن جعل الاداء والقضاء فی غیر الواجب یدل
لفظ الواجب الواقع فی تعریف الاداء والقضار بالعبادة اسی
بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت فی وقتها المقدر له شرعاً فاداء
والافتقار ونقص القاضی البوزید فی التقویم وصدور الاسلام فی شره
على ان الاداء نوعان واجب وفعل کذا فی التقویم و ذکر الاسنوی فی شرح
المسماح ان الامام ذکر فی اول التقویم ان العبادة توصف بالاداء والقضاء
والاعادة ولم یخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا دسی فی وقته سمی اداء
الی آخر ما قال فعلت ان ذکر الواجب من باب التمثیل فقط انتی قال القاضی
عصف فی شرح المختصر قول تقویم آخر للحکم وهو ان الفعل قد یوصف بکونه
اداء وقضار واعادة انتی و ذکر الابرر فی حاشیة شرح المختصر قوله تقویم
آخر للحکم فیه اشعار بان الاداء والقضار لا یحققان بالواجب بل یوصف لمدوب

لا یدیل
الواجب قد یمنع
عنه بالاداء
والتقویم
کما یظهر
من شرح
الابرر

ايضا بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضي ابداء قول اكثر
 الاصوليين الواجب تقسيم الے ادار وقضائه واعادة لا يقتضيه عدم القسام
 المذوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين القسم والقسم عموم من وجه انتهى
 مسألة تأخير الفعل الواجب من المكلف المدرك لوقت الفعل
 مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه في جنه ما
 من الوقت اى وقت الفعل قبل الفصل معصية اتفاقا لان الجزر
 الذى ظن المكلف موته فيه هو الجزر الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف
 بعد هذا الجزر فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزر الذى ظن الموت
 فيه كلا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان وذلك لافعال
 ميرزا حان في حاشية شرح المختصر ونفس منه حال ما اذا شك في الموت
 وهى انه لا عصيان في التأخير يدل عليه ما في بعض شروح المنهاج فان لم
 يمت المكلف النطان بالموت وظهر كذب ظنه وفعله اى فعل المكلف
 النطان لفعل الواجب في وقت المقدرة شرعا فالجهل على انه اى
 على ان فعل الواجب في وقت اداء لا قضاء لصدق حله اى حد
 الاداء عليه اى على فعل الواجب في وقت اذ حد الاداء فعل الواجب في
 وقت المقدرة شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففي اى جزء
 منه فعل المكلف ذلك لفعل الواجب كان اداء و به قال ابو حامد الغزالي
 من الشافعية كما نص عليه الاستوى في شرح المنهاج وقال القاضى
 ابو بكر الباقلاني من المتكلمين كما نص عليه ابن ابي حنبل في المختصر والقاضى

له قوله
 معصية اتفاقا اوله
 على ان الاداء التقنين
 معصية يقتضيه
 ان يكون حكمه
 باعتبار المكلف
 ما قبل الفصل
 قول من قال
 في تأخير من
 ان تأخير قبل
 والتأخير على
 الواجب في
 في تأخير
 لا يصح
 يفتى على تأخير
 عدم اتفاق الاداء
 يقال على
 هو من الموت
 ارتفع الواجب
 بوجوده
 ولو كان
 ففعل
 ففعل
 ففعل

حسین من الغنم، کما نص علیہ اسکی فی جمع الجوامع فعلہ بعد الجذر الذی
 ظن موت نفسه فیہ سوا، کان فی وقتہ المقدّرہ شرعاً اولاً قضاء لان
 وقتہ ای وقت الفعل الواجب شرعاً بحسب ظنہ ای ظن المكلف
 الظان موت نفسه فی ذلک الجزء قبلہ ای قبل الجزء الذی ظن الموت
 فیہ ولم یفعل فیما بینہما فی غیر وقتہ فان ظنہ سبب لتعین ما قبل ذلک الجزء و قتالہ
 شرعاً اذا اثار جعل ظن المكلف مناط الاحکام الشرعیۃ و فعلہ فی غیر
 وقتہ المقدّرہ شرعاً قضاء لا ادار قال الامدی الاصل بقاء جمیع الوقت
 وقتاً للاداء کما کان ولا یلزم من جعل ظن المكلف موجباً للعصیان بالتأخر
 مخالفة هذا الاصل و تنقیح الوقت بمعنی انه اذا بقی بعد ذلک الوقت کان فصل
 الواجب فیہ قضاء و لهذا لا یلزم من عصیان المكلف بتأخیر الواجب الموسع
 عن اول الوقت من غیر عزم عند القاعنے ان یکون فصل الواجب بعد ذلک
 الوقت قضاء ثم قال و هو فی غایۃ الاتجاه در و بالفرق بانه لم یلزم کونه قضاء
 ہمنان لان الوقت لم یسر مضیقاً بالنسبۃ الی ظنہ ہمنان بخلافہ ثم نعم لو کان کونہ
 قضاء مبنیاً علی ان العصیان ینتفی فی الاداء لا تجب ما ذکرہ کذا ذکر التفاتانی فی
 شرح الشرح لکنہ لیس کذلک علی ما یظهر من شہتہ کذا قال العلومی فی حاشیۃ
 شرح الشرح و یرد علیہ ای علی القاعنے اعتقاد المكلف انقضاء الوقت
 اسے انقضاء وقت الفعل الواجب بعد مجیۃ قبیل دخولہ اسے دخول
 الوقت و الحال انہ لم یجئ فصلاً عن الانقضاء و اخر الفعل ولم یشغل بہ فانه
 یصح اتفاقاً ذابان ای ظہر الخطأ ای خطا اعتقادہ بان ظہر

وانه عيب وانعيب على الحكيم تعالى شانه غير جائز فيكون تكليفا محالاً فيؤدي
هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة العاقبة في الواقع فلم
يؤد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختيارياً للمكلف لكنها
غير ممتنعة الوقوع فليس التكليف شرطه تكليفاً بالمحال حتى يؤدي الى التكليف
المحال يقتضي هذا القول التخييل بين ممكن اي جائز وهو التأخير
حال السلامة وممتنع اي محال وهو التأخير عند عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو اي التخييل بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
فهو يرفع حقيقة التخييل فيكون واجبا علينا لا مخيراً وعدم التخييل يرفع حقيقة
التوسع لان الموسع مندرج تحت التخيير وان الكلام في الواجب الموسع
فتدبر لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخييل بين الصوم
والاطعام فان يغني ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وقراب ابن الحجاب
بين ما وقت العصي اي الواجب الذي وقته تمام لعمد كالحج
فيعصى بالتأخير وان كان مع ظن السلامة والموت فمخارة وبين غيره
اے غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخذ عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فمخارة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته العمر
فانه لو اخذ وات عصي والا لم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسديد لان
الوجوب مشروط بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان
سبب العصيان في الاول الوجوب فيغني ان يعصى بالثاني ايضا وعذر الفقهاء
في الواجب لموسع بان الموت فمخارة ليس له من بل هو مفوت للواجب ولم يدركه

مع الموت فنجارة اولاً تأثم بالجهالة بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف
 بالمال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يعصى للدليل الدال على جواز
 التأخير فيما وقت ليس تمام عمره ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما توجب
 عليه انقض بالموسع الذي وقت تمام العمر فصدى لدفعه بان في الموسع الذي
 وقت العمر لوجازله التأخير ابدأ واذامات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلاً بخلاف
 النظر مثلاً فان جواز تأخير الـ ان تمضي وقت فلا يرفع الوجوب كذا ذكر
 السيد قدس سره قال القرا يا عني اقول اذا فرض وقوع النجاسة قبل قبوت
 التضييق فلو جازله التأخير واذامات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلاً فالاصوب ان
 يقال ترك النظر في الصورة المفروضة ليس تركه في جميع الوقت المقدرة له
 شرعاً فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقت وهذا بخلاف ما وقت
 العمر اذ اترك بالفتا لان ترك في جميع الوقت المقدرة له شرعاً لانه تمام عمره و
 اعترض عليه السيد رحمه الله بما ذكر في بعض شروح المنهاج من
 ان الفرق المذكور لا يتقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غاية
 انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمقاومة كل منهما الآخر
 ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب
 دليل قطعي وما ذكرتموه طئي فعل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارضة
 القطعية وونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقتضى ما على لا يخفى واما المعارض
 فليس بتمام سيما ان يكون قطعياً مفيداً للعلم وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه
 لانه ما تركه في جميع الوقت المقدرة له شرعاً بحسب ظنه اذا الوقت بحسب ظنه

ازید من ہذا مسئلہ اختلاف فی وجوب القضاء هل هو باسناد یسئل غیر
 امر وجوب الاداء بہ وعلیہ اسے علی وجوب القضاء بامریہ الا اکثر
 اسے اکثر الاصولیین کما نص علیہ ابن الہمام فی التحریر ومنہم اصحابنا
 العراقیون وصاحب المیزان وعامة الشافعیة والمعتزلة کما نص علیہ ابن
 امیر الحاج فی التقریر وھو مذہب الامام فی المحصول والاربعون فی المحاصل
 وصاحب التخصیل کما نص علیہ الاسنوی ومختار ابن حاجب فی المختصر
 او بما اسی بامر یوجب الاداء وھو ای وجوب القضاء بامر یوجب الاداء
 المختار لعامة الحنفیة کالتفاسی الخ زید فخر الاسلام شمس الائمة الخ
 ومتابعیم وہ قال بعض الشافعیة والحنابلة وعامة اہل احادیث کما نص علیہ
 ابن امیر الحاج فی التقریر ثم هذا الاختلاف الواقع فی ان وجوب القضاء
 بامر جدید او بامر سابق فی القضاء بمثل معقول ای مثل یدرک العقل مماثلتہ
 للقاتل کالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل غیر
 معقول فانه لا یجب الا بذیل آخر بالاتفاق كما صرح بہ البعض کشارح
 البدیع وصاحب لکشف وصاحب التلویح وصاحب التحریر آقا فی القضاء
 مطلقا سواء کان بمثل معقول او بمثل غیر معقول کالفدية للصوم كما هو
 الظاهر من اطلاق ائمة الاصول کفخر الاسلام شمس الائمة السرخسی و
 الدلیل للاکثر ان وجوب القضاء لو کان بامر یوجب الاداء فاقضه
 ہذا الامر للقضاء کما یقتضی للاداء فیکون صوم یوم الخمیس الذی ہو امر باداء الصوم یوم
 الخمیس متقنیا لصوم یوم الجمعة الذی ہو قضاء عن صوم یوم الخمیس وعدم اقتضاء

تفريغ الذمة والتفريغ اما بايتان ما اوجب او بايتان مثل ما اوجب عند فوت ما
اوجب نعم معصاة القضاء اسے الاشياء التي يعرف بها القضاء بمثل
معقول او غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات غيره
اي غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص فلا
يرد انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة في
القضاء لان النصوص الواردة في القضاء بحرفات للقضاء يحتاج اليها لمعرفة
المثل لا موجبات له لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب
اي في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر في المشهور
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاة اي مقتضى صوم يوم الخميس اميران
الاول الصوم فان المقيدين المطلق والثاني كونه اى كون الصوم في يوم الخميس
فاذا عجز المكلف عن الثاني اى كون الصوم في يوم الخميس لفواته اى لفوات
الصوم يوم الخميس بقي اقتضاة اي مقتضى صوم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان في الجمعة
او غيره فلا نسلم براهته عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين
ولا يلزم كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو استفاد من القيد وهو قد فات ففعله
في غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذا الاقتضاء لصوم يوم الخميس اولاد بالذات
والصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس فلا يكون الصومان
مساويين ففي غاية السقوط لاننا لا نسلم ان مقتضى صوم يوم الخميس امران
بل مقتضاة الصوم في يوم الخميس فقط اذ لا وجوب للصوم في صوم يوم

الخميس الا بالقيسداى يكونه في يوم الخميس لا مطلقا وهذا شكلون
 الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اى قبل القيد وهو يوم الاربعاء مثلاً
 ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان في ضمن
 هذا المقيد او لا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اى في ضمن هذا المقيد
 في شرح المختص لابن احياب هذه المسئلة اى مسئلة ان وجوب
 القضاء بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاوامر مبنية على ان المقيد هو المطلق
 والقيد وهما يتعدان وجوباً في الخارج بان وجود المطلق في
 الخارج غير وجود القيد فيه او يتعدان اى المطلق والقيد وجوداً فيه اى
 في الخارج وعبارة شرح المخضر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد
 هو المطلق والقيد وهما شيان كسائر العقل والتلفظ وما صدق عليه وهو
 شئ واحد يصبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان التركيب من الخمس
 والفصل وتمايزهما في العقل وفي الخارج انتهى اى لاخفاء في انا اذا تعقلنا
 صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين يعين الصوم وخصوص يوم
 الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامورية هو هذا الامر ان او شئ واحد يصبر عنه
 عليه ويصبر عنه باللفظ المرتب عنهما مثل صوم يوم الخميس مثلاً فمختلف فيه
 فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لابن المامورية شيان فنادا
 انتفى احد هاتين الخاص بتي الآخر يعين المطلق فنثبت بالامر الاول ومن
 ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر جديد لا ينافى في الوجود الاشئ واحد
 فاذا انتفى سقط المامورية ثم اختلفا فم في هذا الاصل وهو ان المطلق والقيد

[illegible]

منه رحمه الله

بحسب الوجود شيان أو شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى الاختلاف في
 أصل آخر وهو أن تركيب الماهية من اجنس والفصل وتمايزها بل هو بحسب
 الخارج أو بحسب العقل فإن قلنا بالاول كان المطلق والقيدي شيئين لأنهما
 بمنزلة اجنس والفصل وإن قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا
 كذا في شرح الشرح في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا
 في حاشية شرح المختصر قول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مسببة على ان
 المطلق ليس بالماقيد لان المطلق في الامر ليس الا الوجود في الخارج
 وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شئ وهو المطلق ام لا لكن النزاع
 في ان ذلك المقيد هل هو في الخارج شيان كما في اللفظ والعقل ام
 شئ واحد يعبر عنه بالمركب اى باللفظ المركب وبالمفهوم المركب الذي كان
 مدلولاً عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيد وبه بالتعبير
 عن القيد بلفظ ماصداً عليه ثانياً على ان في هذا الشق وهو ان لا يكون
 المطلق والمقيد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والقيد على هذا
 الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الآخر
 انما التمايز بينهما في العقل فيصح حمل نظر اللفظ والاتحاد الخارجى ولما لم يكن
 المطلق والقيد عينين لاجنس والفصل او لا يحصل من الصلوة ومن تقييد
 بالوقت المعين نوع حقيقة له وحدة حقيقية بل ليس هذا التركيب اعتبارياً
 نه على ذلك بقوله ويظهر ذلك اشارة الى انه نظره فان قلت ماصداً
 عليه الذي يوجب في الخارج ليس مركباً في العقل من هذين المفهومين كيف

ولو كان كذلك كان تركيباً حقيقياً لا انطباقاً على موجود خارجي قلت كما ان الجسم
 موجود في الخارج كذلك الجسم الابيض في ذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي
 كون التركيب بينهما حقيقياً كما في هذا المثال اقول الاظهر في توجيه الاختلاف ان
 المطلق في العبادة الموقفة هي تلك العبادة والوقت قسده خارج عنه لكنه
 يحتمل ان يكون شرطاً به حتى لا يصح شرعاً بدونه اذ لا يجعله الشارع شرطاً في
 صحته نفساً بل في كمالها فاذا كانت قيدياً على وجوبها منقوص فيه حينئذ لا
 تكون المسئلة مبنية على اختلاف الذي ذكره اذ منيه بعد اما اولاً فلان بناء
 الحرف واللغة على تدقيقات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانياً فلانه على
 ما ذكره كان الحق هو ان القضاء كان واجباً بامر جديد اذ قد تقررت في الحكمة
 ان لا تمايز بين الخمس والفضل في الخارج والا لم يصح احمل على ما قرره
 في المواقف حينئذ للقاتل بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول
 ليس كلامي مبنياً على هذا حتى يندفع بما تقررت في الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى
 ان ذلك الاحتمال محتمل صحيح اظهر مما ذكره ويحتمل ان يكون مبنياً على ما تقررنا
 فلا خمس بخمسة بالاول انتهى اقول برءا على من ذهب الى وجوب
 القضاء بامر جديد بناء على اتحاد المطلق والقييد القيد ههنا اے
 في صوم يوم الخميس ظرف زمان وهو يوم الخميس واتحاد مقولة مئة
 اے الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان صم كما ذهب اليه
 الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء قد منها اے من مقولة متى انتفاء
 اے انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة اتفاقاً ليس يزيد

الموجود فی اس ہو الموجود فی الآن وفسر متی قد تبدل و ماتبدل زید
 فاتحاد الطرف مع المنظوف لا يدل علی ان الطرف لو اتفقت المتظوف
 یلزم بطلان ایجاب المطلق من بطلان ایجاب القید فیمتاج الی امر جدید فلیس
 ابتداء المسئلة علی الاتحاد والتحدفت لعلہ اشارة الی اننا سلمنا ان لا یم
 اتقار المنظوف عند اتقار الطرف لکن لا نسلم ان لا یلزم بطلان ایجاب المنظوف
 عند بطلان ایجاب الطرف فان الایجاب عند اتحاد الطرف والمنظوف واحد
 لا تعدو فیہ فبطلان ایجاب الطرف بعینہ ہو بطلان ایجاب المنظوف فیمتاج فی
 القضاء اے ایجاب جدید علی مذہب من قال بالاتحاد البتہ ونوقض مختار الخفیة
 وهوان وجوب القضاء بامر یوجب الاداء بنذر اعتکاف رمضان یعنی
 من نذر ان یمتکف فی شهر رمضان هذا اذا لم یعتکف اے لم یتفق له
 ان یمتکف فی رمضان حیث یجب فی ظاہر الروایة قضاء اے
 قضاء هذا الاعتکاف المنذور بصوم جدید سوے رمضان آخر حیث لا یصح
 قضاء هذا الاعتکاف فی رمضان آخر ولہذا یوجبہ النذر اے لم یوجب
 نذر الاعتکاف الذی سبب لا اداء الاعتکاف الصوم الجدید اذ لو کان موجباً
 للصوم الجدید لکان موجباً للاداء ایضاً بالصوم الجدید واذ کان موجباً للاداء بالصوم
 الجدید لما صح اداء هذا الاعتکاف مع صوم رمضان والتالی باطل فالمتقدم مثله
 فعلم ان موجب القضاء امر اخر عنہ یوجب الاداء والجواب عن هذا النقص
 ان نذر الاعتکاف کان موجباً لے للصوم الجدید ولا نسلم
 ان النذر لم یوجب الصوم الجدید لانه اے الصوم الجدید شئ طہ اے

شرط الاعتکاف لقوله عليه اسلام للاعتکاف الصوم رواه الدارقطني والبيهقي
 والنذر موجب للاعتکاف ولایجاب المشروط موجب لایجاب الشرط فایجاب
 الاعتکاف یکون موجبا لایجاب الصوم بجديد لكن فآظهر اشارة اى
 اثر نذر الاعتکاف فی ایجاب الصوم بجديد مانع عن الظهور وهو اى
 المانع وجوب اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر الاول
 اشرف من القضاء واداء هذا الاعتکاف المنذور لا یکن الا فی رمضان و
 فيه الصوم غیر المقصود للاعتکاف فیمتد ان ادعى الاعتکاف فاما ان یرک
 صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان یرى الصوم المقصود الذى هو الشرط
 الى غیر المقصود وهو الحق فلذا جاز ایفاء هذا النذر بصد الصوم لمتبقي فلما
 زال المانع بالقضاء رمضان ظهر اشارة اى اثر نذر الاعتکاف فی
 ایجاب الصوم بجديد وهذا اى ولایل انه ظهر اثره لزوال المانع لا یقضى
 النذر المذكور فی رمضان اخر ولا فی واجب اخر لان الصوم غیر
 مقصود للاعتکاف فیها سوى قضاء رمضان الاول اذا لم یصم فی
 رمضان الاول فیجوز قضاء الاعتکاف فی قضاء صوم رمضان الاول اذا
 الخلف الذی هو قضاء رمضان فی حکم الاصل الذی هو رمضان الاول
 حکما کان الاعتکاف صحیحا فی رمضان الاول صح فی قضاءه لصومه هذا
 اى خذوا مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة بهنا
 ما یتوقف علیه الشئ ینقسم الواجب بالنسبة الیهما الى متین لان ایجابہ والامر
 به اذا کان مقیدا بما یتوقف علیه فهو الواجب المقید کما فی قوله تعالى واذنوبی

لعلوا وجوب
 المطلق آخر
 عن واجب
 اذا كان مقیدا
 بلقدمة بمرکبة
 کما انضاب
 وینج بالمشقة
 ولا تکمل الا
 یکون مقیدین
 الامت فالواجب
 بینهما

للصلاة من يوم الجمعة فاسموا له ذكر الله قيد ايجاب اسمى الى ذكر الله تعالى
 اسمى صلاة الجمعة وخطبتها بالنداء اذا لم يكن مقيداً به فهو الواجب المطلق اسمى
 بالنسبة الى المالم يقيد به وان كان مقيداً بالنسبة الى مقدمة اخرى كما في قوله
 تعالى احقم الصلاة لدلوك شمس فان اقامته الصلاة واجبة مطلقة بالنسبة
 الى الوضوء لعدم تقيد به في الاصر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى الوقت
 الذي قيدت به في الاصر بها فالواجب المطلق المالم يقيد ايجاباً به بما يتوقف عليه
 لا المالم يقيد ايجاباً به بشئ اصلاً فان ايجاب كل فعل مقيد تقديراً بوجود محله والقدرة
 الممكنة فيه الى غير ذلك كما قال الما بر في حاشية شرح المحقر وذكر
 التقنازاني في شرح الشرح قد نذر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت
 وعلى كل حال فنوقض بالصلاة فزيد في كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلاة
 الحائض فزيد الامناع وهذا الاشمل غير الموقفات كالندور الموقفة والايان المطلقة
 ولا مثل الحج والزكاة من الموقفات في ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط
 والمقدمات واشار المحقق الى ان المراد بالطلاق والتقيد بالنسبة الى ملك
 المقدمة حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب والى تعيينه
 واخراجه مطلق فنجيب انتهى قال الامام في المحصول الواجب المطلق هو ما
 يجب على كل مكلف في كل حال ويلزم منه ان لا يوجد واجب مطلق اصلاً
 اذا من واجب يجب في كل حال حتى في حال الحيض وتيسل ما يجب على
 كل مكلف في كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوي في حاشية شرح الشرح
 وذكر السيد الشريفي في حاشية شرح المحقر الواجب المطلق ما لا يتوقف

وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذا لك وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون
 واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقتبدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة
 بل التكليف باسرها موقوف على البلوغ وقيل في بالقياس اليها مقتضى
 وانما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقة وباجملة الاطلاق والمقتبذ امر ان
 اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الداخلة تحت
 المضاف وقد صرح به صاحب الشفاعة في مباحث اجنس انتهى والتفق
 العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد بتلك المقدمة ليست لوجبة فلا
 يلزم من ايجاب صلوة كعبته وخطبته في الآية المذكورة ايجاب النذر لها
 وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق بل هي واجبة ام لا فالتحتم انما
 واجبة مطلقا اى سواء كان سببا مقتضيا لوجود السبب
 او شرط اى لا يتأتى الفعل الواجب بدون ولا يلزم تاتى الفعل الواجب
 بتاتيه سواء كان اشروطا اى لا يتأتى الا بحدوثه او اياه شرطا للفعل
 الواجب كالتوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا اى
 بجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان العقل
 بجعل ترك النوم الذي هو ضد لقائمة الصلوة شرطا لا قاسته الصلوة او عادة
 اى بجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جن من الرأس بغسل الوجه
 فان العادة تجعل غسل حيز من الرأس شرطا لغسل الوجه في الوضوء
 او غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل حيز من الرأس وان
 امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل حيز من الرأس وهذا بدو

نص السبب قول اکثرین علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر و تقاضی
عضد فی شرحہ و ابن الحاجب فی التخریر و التاج السبکی فی جمع الجوامع و ہو
الاصح عند الامام و اتباعہ و الادمی نص علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج
و قال السید فی حاشیۃ شرح المختصر یکین ادراج الاسباب فی عبارة
المتن فی صدر المسئلة فان قوله و غیر شرطیتنا و لہا باطلاقة انتہ و قیل
مقدمة الواجب المطلق واجبة فی السبب فقط دون الشرط ای انکانت
المقدمة سببا لا شرطا و هذا المذهب لم یذکرہ ابن الحاجب قال العلامة قطب الدین
الشیرازی فی شرح المختصر ہذا مذہب الواقفة و قیل مقدمة الواجب المطلق
واجبة فی الشرط الشرعی فقط دون الشرط العقلي و العادی و السبب ہو
فختار صاحب البدیع من الحجہ نفیہ و مختار امام احرین من الشافعیہ و مختار ابن
الحاجب من المالکیۃ فیما عدا السبب و قیل لا وجوب مطلقا سواء
كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوی فی شرح المنہاج لا ذکر ہذا فی
کلام الادمی و لا کلام الامام و اتباعہ غنم حکاہ ابن الحاجب فی المختصر الکبیر و
انکان کلامہ فی الصغیر فی اشار الاستدلال یقتضی ان ایجاب السبب مجمع
علیہ و اقرہ القاضی عضد فی شرح المختصر و السید فی حاشیۃ و ذکر افتتازانی
فی شرح الشرح ثم لا خلاف فی ایجاب الاسباب کالامر بالقتل امر بضرب ہیف
مثلا و الامر بالاشباع امر بالاطعام انما لا خلاف فی غیرہ انتہ و ذکر الالبہری
فی حاشیۃ شرح المختصر و قال بعضهم انکان سببا للواجب فالامر بالواجب
یتضمن ایجابہ و انکان شرطا فلا و هذا المذهب لم یذکرہ المصنف یعنی ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضار ما يتوقف عليه سوار كان سببا
او شرطاً شرعياً او عقلياً او عادياً ومثيل مقدمة الواجب ان كان سبباً لاختلاف
في وجوبها يردده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج وجوب الشئ مطلقاً
يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدوراً وقيل موجب السبب دون
الشرط وقيل لا فيهما انتهى وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
المختصر في بعض شروح المنهاج اختلاف قد وقع في السبب ايضاً
وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشئ مطلقاً يوجب وجوب
ما لا يتم الا به وكان مقدوراً وقيل يوجب السبب ون الشرط وقيل لا فيهما
والقول الثاني مما اختاره المرتضى اشرف رحمه الله ولم يذكره المصنف ووجهه
ان حصول السبب واجب عند حصول سببه بخلاف الشرط بالقياس
الى شرطه فالسبب اذا تعلقا كانا اريد بالسبب العلة التامة لا المقتضى في
الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما وهو مناط
الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب القول
الثالث لاتا بي عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على لغة الوجوب
في الشرط الشرعي وغيره مطلقاً سوار كان سبباً ام لا كما هو الظاهر حتى
لا يكون مذمياً احسن لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فنواي التفتازاني
رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضاً انتهى والليل
لنا اے للفتاكين بوجوب المقدمة مطلقاً ان التكليف به اى بالوجوب
بدون تكليف المقدمة يؤدى الى التكليف بالمحال لان المقدمة

لما لم یجب بدو زعمهما وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مطلقا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان الشرط لم يستحیل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكلیفاً بالمحال وقد اعترض الامدی و صاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا میخص عنه وتعییم الاسنوی فی شرح المنهاج وحکم لصیحة تقرير الامام وضعف اعترافهم

الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام
بالاجماع وفاقيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان بالتكليف بالواجب او بغيره يؤدى الى التكليف بالمحال فلا يقول انضمم بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب يؤدى الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاويله الى التكليف بالمحال او يجوز ان يكون وجوبها اى وجوب المقدمة بغيره اى بغير التكليف بالواجب كالایمان فانه مقدمة للصلاة والزكاة وغيرهما من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما بل هو واجب بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اى فيما قيل ان الكلام في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب لذى هذه المقدمة

لما لم یجب بدو زعمهما وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مطلقا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان الشرط لم يستحیل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكلیفاً بالمحال وقد اعترض الامدی و صاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا میخص عنه وتعییم الاسنوی فی شرح المنهاج وحکم لصیحة تقرير الامام وضعف اعترافهم

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك لواجب وهو المستفاد من كلام المصنف اى ابن ابي حبيب في الدلائل التى ذكرناها ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا يدرى منه منسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به انه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فابن وليله انتته فالحق ان مقدمه الواجب في غير الشرط الشرع لا يجب كما اختاره المصنف واما الشرط الشرع فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع في الاعم من ذلك فالحق مع الجمهور ان مقدمه الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهدين انما يتعلق بكون مقدمه الواجب واجبا مطلقا سواء يتعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا انتته والتأكلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة لنم تعقل الشخص الامر الموجب له اى لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم تعقل لادى الى الامر بشئ وايجابا مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو يدعى الاستحالة واللازم اعنى لزوم تعقل الشخص الامر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع الذهول والغفلة عن مقتداته قلنا في رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب للشئ لوجوبه ممنوع وانما يلزم من تعقل الموجب للشئ لو كان وجوبه اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا من غير الامر صريحا

الحق ان الواجب
في الشرط الشرع
ابن ابي حبيب في
تعقل الشرط الشرع
بالوجوب لانه لا يلزم
من تعقل الشرط
تعقل الموجب
فذلك من الامور
والامر الموجب له
بما يتوقف عليه
مطلقا بشرط
وجوبه من حيث

وہذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة اشیرازی فی شرح المختصر علی الاستدلال
 بہذا الدلیل وفتلہ التفاتانی فی شرح الشرح بقولہ یرد علی الاول منع
 الملازمة وانما ذلک فی الواجب اصالة انتہی واوضحہ العلوی فی حاشیۃ
 شرح الشرح بقولہ لاسلم لزوم تعقل الموجب لہ وانما یلزم فیما یجب بالاصالة
 لا بالواسطۃ انتہی و تعقبہ لا بہرکے فی حاشیۃ شرح المختصر بقولہ قد مر ان الواجب
 مطلقاً یفصل غیر کف تعلق بہ خطاب الطلب خطاب الطلب بشئ من غیر
 شعور المخاطب بہ بین البطلان فلا یرد علی ہذا ما اورده الشارح العلامة من
 ان ذلک فی الواجب اصالة انتہی والفاضل سید زاجان فی حاشیۃ
 شرح المختصر بقولہ وبہذا التقریر یندفع ما اورده العلامة ان الملازمة
 ممنوعة وانما ذلک فی الواجب اصالة لان الامر بشئ غیر شعور بہ محال بالبدیۃ
 انتہی وفيما تعقبنا بہ کلام ظاہر وامن ہنہنا اسی من عدم لزوم تعقل الموجب
 لہ وانتقار وجوبہ صریحاً بل استنباطاً لم یلزم تعلق الخطاب بنفسہ اسی بنفس
 ایجاب تکلف مقدمۃ لان ہذا متعلق فسرع للتعقل ولا تعقل غیر لازم ہنہنا
 ولا وجوب النسبۃ لان النیۃ انما تجب فیما یکون مقصوداً بالذات و
 ہو ما یقع بہ الامر صریحاً ویکون وجوبہ اصالة فندفع علی مسئلۃ القائلة مقدمۃ
 الواجب المطلق واجبیۃ مطلقاً والمراد من الفرع ما یکون مندرجاً تحت اصل
 کلی و فی جعل ہذا فرعاً اتباعاً للامام والا صاحب المنہاج جعلہ تنبیہاً
 وصاحب الحاصل جعلہ تقییماً والمراد من التنبیہ مانہ علی المذکور قبلہ بطریق
 الاجمال ومن تقییم اظہار الشئ الواحد علی وجہ مختلفۃ الفرع الاول

ان النیۃ یجب علی
 الطلب بشئ من غیر
 شعور بہ محال بالبدیۃ
 انتہی

ابن امیر الحاج فی التقرير حیث قال وهو معزو الی ابی الحسن الاشعری و
متابعیه انتہ فہم اسی من القائلین بان الامر بالشیئ نفس النہی عن ضدہ
علی الوجہین منہم من عمر ہذا القول فی امر الوجب و امر الذب
فجعلہما اسی امر الوجب و امر الذب نہیا عن الضد تحریبا فی امر الوجب
و تنزیہا فی امر الذب و منہم من خصص ہذا القول بامر الوجب
فجعلہ نہیا عن الضد تحریبا دون امر الذب و قیل لیس الامر بالشیئ نہیا
عن ضدہ ولا متضمنا للنہی عن ضدہ عقلا و علیہ اسی علی ہذا القول
المعتزلة ثقلہ صاحب المنہاج والارموی فی الحاصل عن اکثر المعتزلة والامام
فی الحصول والمنتخب عن جمہور المعتزلة وعامة الشافعية منہم امام الحرمین
و ابو حامد الغزالی شہم الاقوال فی النہی کذلک کالاقوال فی الامر فقیل حرمة
الشیئ بالنہی متضمن وجوب ضدہ قیل یقتضی کون الضد ستمہ مؤكدة و قیل
النہی عن الشیئ ہون نفس الامر بالضد و قیل لیس النہی امر بالضد ولا متضمنا لعقلا
الا ان الامر نھی عن جمیع الاضداد اذ امکان له اضداد وان کان له
ضد واحد فالامر نہی عنه فالامر بالقیام نہی عن القعود والاضطجاع والسجود
و غیر ہذا الامر بالایمان نہی عن الکفر و ہذا ہو المنسوب الی العامة من الشافعية
والحنفية والمحدثین و قیل نہی عن واحد غیر معین و ہو بعید کذا فی التحذیر بخلاف
النہی فانه امر باحد اضدادہ الخیر المعین و علیہ العامة من الحنفية و
الشافعية والمحدثین و قیل امر بجمیع اضدادہ و علیہ بعض الحنفية والمحدثین نفس
علی ذلک کلمہ ابن امیر الحاج فی التقرير و قیل فی النہی لا کذلک

لاحقہ قول
الامام قائلان
الامر بالشیئ نہی عن
الضد تحریبا و نہی
عن الضد عقلا
و قیل لیس الامر
بالشیئ نہیا عن
الضد ولا متضمنا
لنہی عن ضدہ

ایسے لیس الاقوال فی الشئ کا لا قوال فی الامر بل ہو امر بالضد کما اشار
 الیہ ابکی فی جمع الجوامع او تضمن الامر بالضد قال ابن الحاجب فی المختصر
 اققر قوم وقال القاضی والشیء کذلک فیما انتہی و ذکر القاضی عند فی
 شرح المختصر ثم اققر قوم علی ہذا ای علی الامر و اوالقاضی و متابوہ علیہ
 فقالوا و انتہی کذلک فی الوجہین فقالوا و الا انتہی عن الشئ نفس الامر بضدہ
 و آخر انہ یتضمنہ انتہی لکن علی مذہب المختار من ان وجوب الشئ یتضمن حرمتہ
 ضدہ ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم
 مجعولہ بجعل الملزوم لا یجعل جدید والا اے وان لم تکن
 مجعولہ یجعل الملزوم بل کانت مجعولہ بجعل جدید لزم امکان الانفکاک
 اسی انفکاک اللوازم عن الملزوم اذ یجوز ان یکون الملزوم مجعولا ولا یکون
 یجعل فی اللوازم فتنتفی اللوازم حینئذ مع وجود الملزوم و ہوا انفکاک اللوازم
 عن الملزوم فایجاب الفعل الذی ہو جعل لوجوب الفعل الذی ہو الملزوم
 ہننا تضمن لا یجاب الامتناع عن الضد الذی ہو جعل للامتناع عن الضد
 الذی ہو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل یتضمن امتناع ضدہ
 باعتبار تضمن جعلہ وجعلہ و ہوا المدعی وبمثلہ ای بمثل الدلیل الذی استدل
 بہ علی ان وجوب الشئ یتضمن حرمتہ ضدہ یقال فی الفی بان الاشتغال
 بضدہ من لوازم حرمتہ الفعل واللوازم مجعولہ بجعل الملزوم و ضیہ ای
 فیما یقال فی لیس شئ و ہوا تالاشم ان الاشتغال بضدہ من لوازم
 حرمتہ الفعل اذ قد یوجد کف عن الفعل بدون خطور ضدہ بالبال فضلا عن

لقد ورد فی بعض
 نواہی الاشتغال بضدہ
 من الوجہین
 الی آخر القاضی
 علی قولہ
 انہ علی ان الشئ ہو
 کف عن فعل لا یجوز
 علی الاشتغال
 عن وجوب فعل
 وجوب الملزوم
 یكون علی وجوب
 بان کف عن فعل
 فیکون بان
 من کل الامور
 نہ دھالہ بنسب

سبيل التعين لا على سبيل التحخير والفقه عن الضد كالقعود ليستلزم الامس
بالضد الاخر كالاضطجاع تحخييرا فهذا الضد كالاضطجاع منهى عنه
عيننا وما مودبه تحخييرا فاجتمع الوجوب والحرمه في شئ واحد
فكان جائزا وممتنا هذا خلف اى باطل قلت لا سلم بطلان كون
اشئ الواحد جائزا وممتنا مطلقا اذا الامكان بالنظر الى شئ
لاينا في الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ اخر
وهنا امكان الاضطجاع بالنظر الى النهى عن القعود وامتناع الاضطجاع اما
بالذات لكونه منهي عنه لذاته او بالنظر الى الامر بالقيام لا يقال يلزم على
الاول اى على ان وجوب اشئ يتضمن حرمه ضده حرمة الواجبات
فان من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر كحرمة الصلوة من حيث
انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس اى حرمه الحج من حيث
ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمه ضد الحج وهو الصلوة
ووجوب الصلوة يتضمن حرمه ضد الصلوة وهو الحج ويلزم على الثاني
اى على ان حرمه اشئ يتضمن وجوب ضده وجوب المحرمات
فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر ولو تحخييرا كوجوب الزنا فانه
ضد للواطه لانه اى الزنا ترك اللواطه وترك اشئ ضد له
وبالعكس اى وجوب اللواطه فانها ضد الزنا لان اللواطه ترك
الزنا اذ حرمه اللواطه تتضمن وجوب الزنا وحرمه الزنا تتضمن وجوب
الواطه لانا نقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمه الواجبات

الامر بالشئ لا يقتضی الاستیعاب ای استیباب المأمور به للاوقات
 کما بل ایتان المأمور به فی بعض الاوقات فلا یکون الامر بالشئ نهیاً
 عن الصناداد اشتمال بل یکون نهیاً عن صندہ فی وقت کونہ مأموراً به فیکون
 فعل صندہ الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمة فاللزام علی ہذا
 ہو حرمة الصلوٰۃ فی وقت الحج وحرمة الحج فی وقت الصلوٰۃ ذلک
 واقع للاستحالة فیہ لایقال اشکل ہذا بالواجبات الدائمة الوجوب کالایمان
 لا تانقول ہو من قبیل الادراک دون الافعال وعلی تقدیر تسلیمہ فلیس من
 قبیل بالاضادہ فعل من الواجبات بل ہو شرط لصحتها کذا ذکر الفاضل میرزا جان
 فی حاشیہ شرح المختصر و تعقبہ المصنف فی الحاشیہ بان الدلیل لا یتخص بالافعال
 بل یجری فی الادراکات ایضاً ومن ہہنا اسے من اجل عدم اقتضاء
 الامر الاستیعاب وان کان فعل صندہ الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمة
 قتیل فی اصول البرودی ان الشرط فی ان وجوب الشئ یتضمن حرمة
 صندہ ان یکون الواجب مصنیفاً لا موسعاً فان الموسع لا یوجب حرمة
 الصندہ بخو ترکہ وقال اوستاؤ الاوستاؤ مولانا بحر العلوم والاوضح انہ لا حاجۃ
 الی ہذا التفتید اذ کما انہ یجب الموسع فی جزئ من اجزاء الوقت کذلک یجزم الاشتغال
 بعندہ او اضدادہ فیہ فان الحرمة علی حسب الوجوب انتہی لکن یلزم
 علی ہذا الجواب ان لا یکون الحج وقته العمر فانه لو کان وقته العمر
 لکان الصلوٰۃ حراماً فی العمر لانه سلم فی الجواب حرمة ضد الواجب فی وقت
 الواجب الا ان یقال فی جواب ہذا اللزوم ذلک ای العمر وقته

علی قدر من قبیل لا
 یقال بل ہذا بالواجبات
 الدائمة کالایمان لا یقول
 ہو من قبیل الادراک دون
 الافعال وعلی تقدیر تسلیمہ
 فلیس من قبیل بالاضادہ
 فعل من الواجبات بل ہو شرط
 لصحتها کذا ذکر الفاضل
 میرزا جان فی حاشیہ شرح
 المختصر و تعقبہ المصنف
 فی الحاشیہ بان الدلیل
 لا یتخص بالافعال بل یجری
 فی الادراکات ایضاً ومن
 ہہنا اسے من اجل عدم
 اقتضاء الامر الاستیعاب
 وان کان فعل صندہ الواجب
 فی وقت آخر غیر وقت
 حرمة قتیل فی اصول
 البرودی ان الشرط فی ان
 وجوب الشئ یتضمن حرمة
 صندہ ان یکون الواجب
 مصنیفاً لا موسعاً فان
 الموسع لا یوجب حرمة
 الصندہ بخو ترکہ وقال
 اوستاؤ الاوستاؤ مولانا
 بحر العلوم والاوضح انہ
 لا حاجۃ الی ہذا التفتید
 اذ کما انہ یجب الموسع
 فی جزئ من اجزاء الوقت
 کذلک یجزم الاشتغال
 بعندہ او اضدادہ فیہ
 فان الحرمة علی حسب
 الوجوب انتہی لکن یلزم
 علی ہذا الجواب ان لا
 یکون الحج وقته العمر
 فانه لو کان وقته العمر
 لکان الصلوٰۃ حراماً فی
 العمر لانه سلم فی
 الجواب حرمة ضد
 الواجب فی وقت
 الواجب الا ان یقال
 فی جواب ہذا اللزوم
 ذلک ای العمر وقته

ای وقت الحج نظراً الیه ای اسے الحج من حیث ہو ہوا ای من حیث
نفس الحج مع قطع النظر عن کونه ضد الصلوة وان لم یکن العمر وقتاً للحج نظراً
الی الحج من حیث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذی تؤدي فیہ الصلوة وقت
للحج بالنظر الی نفس الحج وان لم یکن وقتاً بالنظر الی صفة وہی کونه
ضد الصلوة والانا نقول فی اجواب عما یلزم علی الشانی من وجوب
المحرّمات التعیین ای تعیین ضد الشیء المحرام الذی ہو اللواطہ مثلاً
کالزنا المحرمۃ مع ان حقہ کان وجوبہ تخمیراً الدلیل ای لاجل دلیل
اصلی لا یتبعی آخریہ الحل کالزنا من قبیل التخییر فی الوجوب تبعاً فلا یلزم
وجوب الزنا تخمیر المحرمۃ اللواطہ وآل اجواب تخصیص المسئلۃ بما لم یدل
الدلیل الاصلی علی حریمۃ ضده او اضدادہ فانه اذا دل فلا تستلزم المحرمۃ وجوب
الضد ولا صحاب سائر المذاهب الاخر التی مرّ ذکرہا من اقتصار الوجوب
کراہۃ الضد وغیرہ وجوہ ضعیفۃ فی الاستدلال مذکورۃ فی المبسوط
من الکتب مع ما علیہا اسے علی الوجوہ المذكورۃ من الایرادات فارجع
الیہا اسے الی المبسوطات مسئلۃ اذا نسخ الوجوب بقی الجواز
وهو قول الامام واتباعہ والجمهور نص علیہ الاستنوی فی شرح المنہاج و
هو الاصح قالہ السبکی فی جمع الجوامع خلافاً للغزالی من الشافعیۃ حیث
جزم بعدم بقاء الجواز فی المستصفیٰ وعلیہ الخفیۃ حیث قالوا ان ذاک المشرع
قد نسخ الجواز ان ثبت فیدلّ آخر فان لم یوجد دلیل آخر فنو علی المحرمۃ و
انما قال الجمهور بقاء الجواز لان الوجوب یتضمن الجواز اذا جاز خبر من

کتاب الجوامع
وشرح المنہاج
وشرح السبکی
وشرح الغزالی
وشرح الشافعی
وشرح المستصفیٰ
وشرح الخفیۃ
وشرح المنہاج
وشرح السبکی
وشرح الغزالی
وشرح الشافعی
وشرح المستصفیٰ
وشرح الخفیۃ

ماہیت الوجوب لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فعلى وجوب امران جواز الفعل مع حرمة الترك یعنی علم جواز الترك التام للوجوب لا ینافیه اسے لاینا فی الجواز اذا الوجوب یرتفع بارتقاء حرمة الترك ولا شک فی ارتقاء المركب بارتقاء احد جزئیہ فیبقی الجواز علی ما کان قبیل فی رد استدلال الجمهور باننا نسلم ان الوجوب یتضمن الجواز للاعم لكن لانسلم ان النسخ لاینافی الجواز لان تضمن الوجوب للجواز کتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له ولا شک فی ان النسخ ینافی الفصل الذی ہو حرمة الترك اذ فی الفصل یرتفع بسبب النسخ فینافی الجنس الذی ہو الجواز ایضاً اذا الجنس یتقوم بالفصل فین تقم الجنس بارتقاء ای بارتقاء الفصل الذی ارتفع بسبب النسخ حاصله اثبات المناقاة بین الجواز وناسخ الوجوب بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وکل فصل منوطة لوجود الحصة التی فیہ من الجنس کما نص علیہ ابن سینا لانه یستحیل وجود جنس مجرد عن الفصول کالجوانية مثلاً فالجواز جنس للواجب والمندوب والمکروه والمباح وعلته فی وجوده فی الواجب ہو فصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان العلول یرزول بزوال علته فتلکنا فی جواب ما قبل فی رد استدلال الجمهور باننا لانسلم ان الجنس یرتفع بارتقاء الفصل مطلقاً بل اذا لم یتقوم ذلک الجنس بفصل آخر سوت هذا الفصل وهما یتقوم الجنس الذی ہو جواز الفعل بفصل آخر سوت حرمة الترك وهو اے الفصل الآخر عدم

لا قود قضا يوم فضل
 وهو علم الحق قولنا
 والدين بما دى اهل الماد
 والصوره واما الماد
 ليس كذا كذا الا ان
 قبيل اثنى الا حق
 فلا يوسع انفسه
 قبال ما منزهة
 لا قود قضا يوم
 الحق او غيره
 ذلك وكذا الحكم
 الحكمت وانما
 قالوا ان الماد
 من صورته وكم
 اخرى مع قضا
 جانا و قضا
 اخذ من الماد
 العلم و قضا
 الحكمت و قضا

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادمى الى عدم القضاء
اجتماع الوجوب والحسنة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع و
حراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى وللشمس فالسجود واحد بالجنس
تحت النوع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم اجتمع
فيه الوجوب باعتبار كونه لله وللحرمة باعتبار كونه للشمس والقمر والصنم ومنه
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل محسن ويقتضيه لذاته اجتماع الوجوب و
الحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة المحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمع في
فعل واحد لزم ان يكون شي واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتناهين مكابرة
بحوازان يكون اشي الواحد باعتبار نوع مقتضيا للمحسن وباعتبار نوع آخر
مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة صرفهم
اس صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم لا الى
نفس السجود بقوله اسم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم لا
بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعاً
لان الجنس وهو قصد تعظيم ايضاً واحداً فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم شمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال
البحارح فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس
عاص من جنس السجود والقصد جميعاً كما ذكر الغزالي نقله الاثيري في حاشية شرح المحقق

هذا قوله في
الى قصد التعظيم
اي قوله ان السجود
بالسجود
بمنه
فقط
واجب التعظيم
بافعال
بغير

وهو يناقص التحريم فلم يكن هذا تكليفاً بل محال في نفسه لان معناه
 الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من ايجاب
 صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرمًا وجب
 لزوم صدق القضيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية
 شرح المختصر والتكليف المحال متمنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان
 جوازه مختلف فيه كذا ذكر الابرار في حاشية شرح المختصر ويتعدى في
 الواحد بالنوع جهة الوجوب والحرمة بان يكون للواحد بالنوع هتان تجب
 باحدهما وتحرم بالآخر في ذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند
 الجمهور تصح تلك الصلوة وهي واجبة من حيث كونها هيئة صلوة مأمورة من
 الشارع وحرام لكونها مشغلة في ملك الغير من غير رضاه منياعه من جانب الشارع
 وقال القاضى ابو بكر ابا قلاني لا تصح تلك الصلوة ويسقط الطلب
 عند هذه الصلوة لاسهائض عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضى عضد الدين
 البكي واستبعد اى قول القاضى بعدم الصحة وسقوط الطلب لادام
 السنن ازل ولم يفرق بين عند وبين بها حيث قال في المحصول واما
 القاضى فقد سلك مسلكاً آخر فسلم ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تقع
 ما رواها ولكن قال يسقط التكليف بالصلوة عند ما كما يسقط الامر باخذ الطريق كالجوز
 والحيف ثم قال فيه رد على القاضى هذا عندى بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب
 هذا الرجل فان الاعذار التي تيقض التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن
 متمكن من الامتثال ابتداءً او درءاً بالسبب معصية لا بسبب الامل له في الشرع

له زاد وبلغ
 الطلب اى ان الصلوة
 المفوض اليه لا يفتقر
 الى اذن من المولى
 الطلب اذ لا يفتقر
 الى اذن من المولى
 قد نزل عليه من
 شرب مما شرب
 يفتقر الى اذن
 اذن كغيره
 المستبعد
 بغيره فان شرب
 الاستعداد بغيره
 استبعاد الامر الى
 حيث قال المصنف
 سقوط الامر عن
 من الامتثال ابتداءً
 والسبب معصية
 لامل له في الشرع

وعند احمد بن حنبل ومالك في احدي الروايتين كما في تلويح واكثر
المتكلمين وهم ابو ماشم واتباعه على ما صرح به امام الحرمين في البرهان والنجاشي
والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تصح تلك الصلوة ولا يسقط الطلب
والدليل لنا على نفي الجواب ان الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها لان
متعلق الوجوب والحرمته واحدا لا مانع للصحة سواء اتفاقا واللازم باطل لان
هنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب لصلوة
ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتصل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
حتى لا يتبقيا حقيقتين مختلفتين فيجب المتعلق ولا يقال ان الكون في الحيز واحد
في الصلوة والغصب وهو مأمور به لكونه حيزا للصلوة المأمور بها ونهي عنه
لكونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلوة بمعنى حيز الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية
فيتحد متعلق الامر والنهي فان الكون اى كونه المصلحة في الحيز اى في الدار
المغصوبة وان كان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه اى الكون في الحيز
متعدد باعتبار انه اى ذلك الكون كونه من حيث انه اى ذلك الكون
صلوة وعبادة ليتدعاه وكونه من حيث انه اى ذلك الكون
غصب اى شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظاهرا قبيلا
في حاشية شرح المختصر سراجان انه يريد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة
لان ما فعله ليس مأمورا به لان المأمور به هو الصلوة في غير المكان المغصوب اذ
النجاشي عن الكون في المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب

اذ لا مانع الا اتحاد التعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر مأمور به اذا نذر
 من حيث انه صوم ونهى عنه من حيث انه صوم في يوم النحر مد فوع بان
 المتخلف اى تخلف حكم الصلوة في الدار المنصوبة في صوم يوم النحر ممنوع
 فان لم يترك صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار المنصوبة فيبطلان
 التالى يعنى قولنا كان صوم يوم النحر صحيحا غير سلم فعندنا اى عند
 الحنفية يحسب ج النادر المكلف عن العهدة بالصوم فيه اى في
 يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنقذ النذر بصوم يوم النحر وعلى النادر به
 القصار فلو صام حرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة النهى ولو
 سلم المتخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راي الشافعية
 بخلاف الصلوة في الدار المنصوبة فانها صحيحة فهو اى المتخلف لما منع وهو
 اى المانع النهى عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
 اى في يوم النحر اذا نهى يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر
 وان كان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لما منع لان الجواز قد يرفع لما منع
 بخلاف النهى عن الغضب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهى عن
 الصلوة في الدار المنصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير
 اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا
 انفس بتخصيص الدعوى اى دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمه في الواحد
 بالنوع المتعد والجهة بهما كان بينهما اى بين الجهتين عموم من وجه
 فيجوز انفكاك احدي الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن ابي حبيب

لما لا مانع الا اتحاد التعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر مأمور به اذا نذر من حيث انه صوم ونهى عنه من حيث انه صوم في يوم النحر مد فوع بان المتخلف اى تخلف حكم الصلوة في الدار المنصوبة في صوم يوم النحر ممنوع فان لم يترك صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار المنصوبة فيبطلان التالى يعنى قولنا كان صوم يوم النحر صحيحا غير سلم فعندنا اى عند الحنفية يحسب ج النادر المكلف عن العهدة بالصوم فيه اى في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنقذ النذر بصوم يوم النحر وعلى النادر به القصار فلو صام حرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة النهى ولو سلم المتخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راي الشافعية بخلاف الصلوة في الدار المنصوبة فانها صحيحة فهو اى المتخلف لما منع وهو اى المانع النهى عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه اى في يوم النحر اذا نهى يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر وان كان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لما منع لان الجواز قد يرفع لما منع بخلاف النهى عن الغضب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهى عن الصلوة في الدار المنصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا انفس بتخصيص الدعوى اى دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمه في الواحد بالنوع المتعد والجهة بهما كان بينهما اى بين الجهتين عموم من وجه فيجوز انفكاك احدي الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن ابي حبيب

اجتماعہ مع الحرمة لانتہا سوار فی التقاد وانکان احدهما غائباً علی الآخر فی رجوعہ
 الی الذات وینس لکلام فی الغالبیۃ والعلویۃ بل وضع المسئلۃ فی انہ اذا
 تعدت اجماعہ فہل یحوز الاجتماع ام لا واستدل علی مذہب الجمهور بدلیل ضعیف
 لو لم یصح ای اجتماع الوجوب والحرمة فی الواحد بالنوع انکان قوله لم یصح
 بالیار التحتانیۃ وانکان بالتار الفوقانیۃ فمرجعہ الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ کما یشعر
 کلام القاضی عنہ فی شرح المختصر لما سقط التكلیف والطلب مع الصلوۃ
 فی الدار المغصوبۃ فان غیر الواجب او غیر الصحیح لا یکون سقطاً اذا صحۃ عبارة عن
 موافقة الامر او سقوط القضار واللازم اسے عدم سقوط التكلیف والطلب معها
 باطل فانه قال القاضی ابو بکر الباقلائی وقد سقط التكلیف والطلب
 معها اجماعاً لانہم لا یامروا بالمیلین فی الدار المغصوبۃ بقضار صلواتہم
 کما فی علیہ ابن الحاجب فی المختصر وشرہ القاضی عنہ فی شرحہ وقد
 اور والعلامة الفتا زانی فی شرح الشرح علی ہذا الدلیل منع الملازمة بجواز
 ان یوجد امر غیر صحیح یسقط التكلیف عنہ دفعہ الفاضل سیر زاجان بقوله ولو حمل
 الصحة علی معنی کون الفعل سقطاً للقضار علی ما ہو عند الفقہاء لا بمعنی موافقة
 الشرع یندفع منع الملازمة انتہی ورد ہذا الاستدلال بمنع تحقق
 الاجماع وانکاصحة ما نقلہ القاضی علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر
 وقرہ القاضی عنہ فی شرحہ مطابقاً لما قال امام الحرمین فی البرہان
 ان الاجماع الذی ادعاه غیر مسلم وقد کان من السلف متعمقون فی التقوی
 یأمرون بالقضار وتقدير الاجتماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو کان

الاجماع متحققا لعرفہ احمد لکونہ افقہ بمعرفة الاجماع من القاضي لکونہ اقرب
 زمانا من السلف ولو عرفہ لما خالفہ فعلم انہ لم يتحقق الاجماع ونظر خلافتهم في
 القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد انه لا
 اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع
 انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
 معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله حينئذ كان احمد عرفه
 وعرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
 على احمد اذ لم يثبت الاجماع كما نص عليه القرايبي والابهرى في حواشي شرح
 المختصر وفي اسناد ما قيل في ابطال التالى الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن
 السلف يبطل مذہبه كما قاله الامام في البرهان من انہ كما نقل عن السلف سقوط الطلب
 نقل عنهم ايضا انها صلوة مأمور بها فلئن كان يعصم بالاجماع فلا ينبغي ان يحرمه
 في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انہ كما نقل عن السلف السقوط
 معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي وكيف
 يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذہبهم
 يتكلم بهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي واحمد كما ان
 نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد كذا ذكره الفاضل
 ميرزا حسان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين المقتول في
 التفتيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واذ منع لا يتأتى
 تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انہ خالف الاجماع ومات

مية جاهلية أنك وتبدل بنا على محبر ووههم ثم ان احدا انكرا جده فضله في الامور
 العقلية فكيف توأترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى
 متوسط في الثقليات اضعيف ولم يقل على قرب المائتين الى اشد الناس
 بحثا في الثقليات المخالطة بكلمة الاخبار في موطنهم ثم لا يكمل من يدعي اجماعا يقبل
 دعواه فيحد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما احيى استتبعه يعني اذا منع الخصوم المجيبون
 عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاعلى حيلة في جوابهم كذا في
 حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
 بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحد ما غير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضا مخصوبة
 اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالتوابع
 واجب لا منتهى عنه فهو متعين للامر دون المنع وتعلق الامر والمنع معا بمقتضى
 شتم القول بتعلق الامر والمنع بالخروج عن الارض المخصوبة اذا توسطها
 وقاب وندم وادعاء جهة التفريغ والغصب في الخروج عنها اى
 عن الدار المخصوبة فيتعلقان اى الوجوب والحرمة به اى بهذا
 الخروج من يتنك البهتين من خطأ اى هاشم فانه قائل بهذا التعلق
 بادعاء البهتين كيف لا يكون من خطأ اى هاشم ويلزم من هذا القول تكليف
 المحال لان الاستئصال بالامر المفيد للوجوب والمنع المفيد للحرمة في
 الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المخصوب واخرج من
 غير شغل المكان محال وتفرغ ملك الغير بهنا لا يمكن الا بالشيء في ملك الغير
 وهو بعينه اشتغال بملك الغير المذموم هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا بشغل حيز الغير فلو كان شغل خبيث الغير الذي في الخروج مستتيا
 كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
 الخروج عن الارض المنصوبة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن
 الارض المنصوبة حتى يفسد غ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا
 اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام
 الحرامين فى البرهان ليس ببعيد كما استجده ابن الحاجب صاحب
 الهدى وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منى عنه او ترك ما موبه وههنا ليس شئ
 منها فانه قد سلم تعيين الخروج للامر وانتفاء تعلق النية به وقال السبكي فى
 جميع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى فى شرحه ويدفع استبعاد
 بقول الفقهاء ان من من بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات
 زمن ايجون استصحابا بحكم معصية الرد لان اسقاط الصلوة عن ايجون رخصة
 والمترد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فخاص قطعا تنه والحق ان
 الخروج من الارض المنصوبة بنية التفرغ توبة والتوبة ما حية
 للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
 وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذوا صبثا يجرى
 تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كما يجابه
 اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة بهما فى الواجب التحريم
 فهناك اى فى ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلق عن كل الاشياء
 فيجب على المكلف فعل شئ منها كما فى خصال الكفارة و المقصود ههنا

ادفع الاستصحاب
 احاجب صاحب
 فوجبه جوبه
 لا يخلو من
 مامور به
 احاجب
 ان
 بما
 بعين
 اختيارى
 الله تعالى
 قوله
 ان
 فليس
 كونه

فی تحریم احد اشیا منہ الجملہ بین جمیع الاشیا فیجب علی المکلف ترک
ایہا شار جمعا بان یرک اکل و بدلا بان یرک البعض ویاتی بالبعض و لیس له
ان یجمع بینہما و فیہا اسی فی مسئلۃ تحریم احد اشیا ما تقدم فی الوجوب
المخیر دلیلا و اختلافا یعنی الدلیل الذی فی الواجب المخیر من تجوہر
الحقل و دلالة النص ہو بعینہ دلیل فی ہذہ المسئلۃ و الاختلاف الذی فی
الواجب المخیر من ان الواجب اما اکل او البعض المعین او واحد لا بعینہ ہو بعینہ
اختلاف فی ہذہ المسئلۃ ثم تزد ہذہ المسئلۃ علی الواجب المخیر بان بعض المعترلة
زعم انہ لم یرد فی اللغۃ النہی عن واحد مبہم من اشیا بمعینۃ کما ورد فیہا الامر
بواحد مبہم من اشیا بمعینۃ و قال اسبکی یجوز تحریم واحد لا بعینہ خلافا للمعترلة و
ہی کالمخیر و قیل لم ترد بہ اللغۃ انتہی و لما قیل فی حاشیۃ میرزا جان ان تعلق
الوجوب بالواحد مبہم ہو مفہوم احدا علی ما مر معقول لان المقصود فی الوجوب
ہو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفہوم الکلی فیحصل المقصود بوجوبہ
فردکان اذ کیفی لوجود الطبیۃ وجود ضرر و ما منہا اے فردکان و المقصود فی
التحریم ہو ترک الفعل احدا فلو تعلق التحریم بالمفہوم الکلی فلا یحصل المقصود
الا ترک ہذا المفہوم و عدمہ و عدم الطبیۃ الکلیۃ انما ہو لیس جمیع افرادہا فمقتضی
ہذا الحکم انہ لا یجوز الاتیان بکلمۃ احد منہا بدلا و الغرض انہ یجوز الاتیان بکلمۃ واحد
بدلا فدفع المصنف بقولہ اعلی ان تعلق الترتیب الذی ہو مفاد التحریم
باحدا اشیا علی انحاء الرتبة احدها ان یتعلق الترتیب بمفہوم
احدها اے احد الاشیا و لا یقصد الافراد ففیقید التعمیم للترک بان یرک

لقد ورد الامر بالترک
فمن لم یترک بالترک
منہما یقول ان الواجب
الواجب بالمفہوم الکلی
فحصل المقصود بوجوبہ
فردکان اذ کیفی لوجود
الطبیۃ و ما منہا اے
فردکان و المقصود فی
التحریم ہو ترک الفعل
احدا فلو تعلق التحریم
بالمفہوم الکلی فلا یحصل
المقصود الا ترک ہذا
المفہوم و عدمہ و عدم
الطبیۃ الکلیۃ انما ہو
لیس جمیع افرادہا فمقتضی
ہذا الحکم انہ لا یجوز
الاتیان بکلمۃ واحد
بدلا فدفع المصنف بقولہ
اعلی ان تعلق الترتیب
الذی ہو مفاد التحریم
باحدا اشیا علی انحاء
الرتبة احدها ان یتعلق
الترتیب بمفہوم احدها
اے احد الاشیا و لا یقصد
الافراد ففیقید التعمیم
لترک بان یرک

كل احد منها سوار كان منفردا او مجتمعاً فلا يجوز اتيان واحد منها لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تقطع اشياء وكفولاً
فانه امر بترك اطاعة كل احد من الآثم والكافر منفردا او مجتمعاً والثاني ان
يتعلق الترك بهما أي بشئ صدق عليه مفهوم احدها أي احد الاشياء
فيفيد هذا الفخا ما عدم مر هذا المنع او عدم ذلك الفرد ويتعلق
الترك بمفهوم احدها أي احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما انصف به الفرد انصف به الطبيعة في الجملة أي
بوجهه مالا بالكلية فلا يفيد هذا النحوم الترك عموم السلب أي كون
السلب عاماً مثلاً لا لجميع الافراد فهذا النحوم الترك هو المراد بهنـ والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما أي في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اى لا تجتمع في الاكل وعدم هذا النحوم انما يتعلق
الترك باحد الاشياء تسامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع وبالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك أي لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان في الانحاء الثلاثة المذكورة سابقاً وذلك
النحوم الترك يوجب اذا كان العطف بين الاشياء باو والمقصود
حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والظاهر انه
حينئذ اى حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

لأنه قد انصف
بوجهه مالا بالكلية
مثلاً لا لجميع
الافراد فهذا
النحوم الترك
هو المراد بهنـ
والثالث ان
يتعلق الترك
بالمجموع من
الاشياء فيفيد
عدم الاجتماع
وذلك فيما
أي في موضع
كان العطف
فيه بين
الاشياء
بالواو
نحو لا
تاكل
السمك
واللبن
اى لا
تجتمع
في الاكل
وعدم
هذا
النحوم
انما
يتعلق
الترك
باحد
الاشياء
تسامح
لان
تعلق
الترك
فيه
بالذات
بالمجموع
وبالعرض
باحد
الاشياء
والرابع
ان يكون
الترك
نفسه
مبهما
بالذات
بحيث
يكون
اما
ترك
هذا
او ترك
ذاك
او ترك
ذلك
لا المتروك
أي لا يكون
المتروك
مبهما
بالذات
كما كان
في
الانحاء
الثلاثة
المذكورة
سابقاً
وذلك
النحوم
الترك
يوجب
اذا كان
العطف
بين
الاشياء
باو
والمقصود
حينئذ
عدم
الجمع
نحو
لا تاكل
السمك
او اللبن
والظاهر
انه
حينئذ
اى
حين
كون
الترك
مبهما
بالذات
من
عطف
الجملة

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعدا فيقال في تفسيره القول
لا تأكل السمك ولا تأكل اللبن وآل الانخار الثلاثة الاخيرة منع الجمع بين الكل
والافتراق بينهما في الطرُق هكذا ينبغي ان يحقق المقام ودفعه
القاضل سيرا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الايتان به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم
اذ يجوز الايتان به في ضمنه وبدلا منته مسئلة المندوب اى
ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو اى المندوب
ما موربه ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه هل على سبيل الحقيقة
ام لا لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر هل على سبيل الحقيقة ام لا فعند
الحنفية كما في التحرير وجميع من الشافعية كما في التقرير لا يكون مامورا به
الا مجازا وهو مذهب الكرخي وابي بكر الرازي وهو بخصاص كما في التلويح
والبدلح واصول ابن الحاجب ورحبه الامام الرازي كما في شرح جميع الجوامع
للحلي وفيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به
حقيقة كما في التحرير وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلاني كما في احكام
الامرى وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على
احد التأويلين لكلامه قال الفتازاني في شرح الشرح ولاختار في انه مبني
على ان الامر حقيقة الايجاب او القدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي ان
يجعل هذا مسئلة براسها منته وقال الفاضل سيرا جان في حاشية شرح المختصر
اقول بل هذا عين هذه المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة في القدر

اى ترك المندوب معصية لانها اى المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر
 او فعل المنهى عنه وترك المأمور به يحقق مخالفة الامر والتالى اعنى كون ترك المندوب
 معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقا فالمقدم اعنى كون المندوب
 مأمورا به مثله والدليل لنا على ذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مأمورا به
 حقيقة لما صح قوله عليه السلام لو لا ان اشق على امتى لاصرتهم
 بالسواك عند كل وضوء كما فى صحيح ابن خزيمة وغيره لانه
 عليه السلام ندبهم اليه اسندب الامة الى السواك ونفى كونه مأمورا به
 لوجود المشتقة على تقدير الامر واجاب ابن ابي حنبل وغيره عن الدليل الثانى
 باننا لانسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصية بل المعصية مخالفة امر الايجاب وعن
 الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لا امرتكم لامر تسم امر ايجاب
 وردده المصنف فى الحاشية بان يحمل على امر الايجاب بعيد والتاثلون يكون
 المندوب مأمورا به حقيقة قالوا اولاً انه اى المندوب وفعله طاعة
 اجماعا كما فى عليه الامدى فى الاحكام والقاضى عضد فى شرح المختصر
 والطاعة فعل المأمور به اى فعل ما يطلق عليه لفظ المأمور به فى
 الاصطلاح قال القائل سيد زاجان فى حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه
 بالطاعة التى هى فعل ولا فقد تحصل الطاعة بترك المنهى عنه انتهى وقال الامدى
 فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة دائمة
 فيكون عند النسخ كذلك ولا يكون مراد الله تعالى ولا يكون مثابا به لان الثواب
 غير لازم او يكون موعودا بالثواب وهو ايضا باطل والا لزم الثواب لان يخلف

للأيجاب والندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امراً عند الحاجة
 في اى سنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب في غيرهما مما لا نزاع
 في انه ليس بما موربه حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل سبباً لاجان في حاشية شرح
 المختصر حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند
 الحاجة امراً باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيم
 الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس بما موربه حقيقة انتهى
 واقفاه المصنف فقال قلنا في اجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة
 قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر باحة الى غير ذلك من
 المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيم الامر الى امر ندب والا على كون
 المندوب بما موربه حقيقة لكان تقسيمه الى امر تهديد وامر باحة والا على كون
 المهدود والمباح ايضا ما موربهما ولم يقتل به انخصم فهم اى ارباب اللغة
 تناسعوا عن حقيقة الامر وقسموه بالمعنى المجازي الشامل للحقيقي والمجازي
 بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم اهل
 اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة مسئلة المندوب
 ليس بتكليف وهو الاصح قاله اسبكي في جمع اجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور
 كما في التحرير والتفسير لانه اى المندوب في سعة من ترك اى ترك
 المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفاً اذا التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة
 وشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافاً للاستاذ اى
 الحق الاسفراينى كما نص عليه ابن احياء وغيره والقاضى ابنى بكربا قلنا في

کما فی التقریر قال الاستاذ ہو تکلیف فان فعلہ لتحصیل الثواب شاق وروایہ
 فی سعة من ترکہ لعدم الالتزام والسعة تنافی المشتقة وقد يقال فی تاویل کلام
 الاستاذ لعلہ ای لعل الاستاذ اراد بکون المندوب تکلیفا وجوب
 اعتقاد الذنبیۃ یعنی اعتقاد مندوبیۃ المندوب واجب لاشک انہ تکلیف
 و لهذا ای لاجل انہ اراد ذلک جعل الاستاذ المباح تکلیفا بمعنی
 ان اعتقاد اباحتہ المباح واجب ولا شک ان الواجب تکلیف لکن یرد
 علی ہذا التاویل ان الذنب حکم وذلک ای وجوب اعتقاد الذنبیۃ حکم
 اخس ولا یلزم منه کون نفس المندوبیۃ والا باحتہ تکلیفا فالنزاع لفظی قال
 ابن الحاجب فی المنقحر وقرہ القاضی عصفہ فی شرحہ ان مسئلۃ نفطیۃ یعنی
 ان النزاع فیہا مبنی علی تفسیر لفظ التکلیف فان فسد بالزام ما فیہ کلفہ فلیس
 بتکلیف وان فسر بطلب ما فیہ کلفہ فتکلیف کما فی شرح الشرح ولو جعل
 نفس خطاب الشرع ای خطاب اللہ تعالی المتعلق بانفسال
 العباد اقتصاراً وتخییراً لا مطلق الخطاب الذی یمم القصص تکلیفا فی حق
 العباد لم یبعد اذ خطاب الشرع مانع ان یتجاوزہ العقول وفیہ کلفہ ومشتقہ
 علی اصحاب الراۃ علی ہذا الصبح ان یکون المندوب بل الا باحتہ تکلیفا فافہم
 فانه یؤمل ایضا الی النزاع اللفظی موجبا للثواب ولا یکون الا یتان بہ موجب العقاب
 مسئلۃ المکس وہ وہو ما یکون ترکہ اولی بدون النفع عن الفعل فان
 کان الی اصل قرب بمعنی انہ لا یجا قب فاعلہ لکن یشاب تارکہ اذ فی ثواب
 فهو مکروہ کراہیۃ التزیہ وان کان الی احرام التدرج بمعنی ان فاعلہ

لعلہ تو لم یجب فہم
 اذ انما یجب عن ان
 یتقوا او لا یفعلوا
 لا یجب ان فیہ کلفہ
 علی اصحاب الجلب
 لعلہ انما قال عطف
 باینما و لا لایزال ان
 قبل یقول انما
 العبد یلزم الذم
 لا یقبل ان الذم

على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله وما في سعة
من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على كون المكروه تكليفا ان تركه تحصل
الثواب شاق والاختلاف في كون المكروه ليس بمنهي عنه عند الحنفية وكونه
منهيًا عنه عند جماعة من المالكية الشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفاً
عند الأستاذ الاختلاف في كون المندوب ليس بامور به عند الحنفية
وكونه بامور به عند الجمهور وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفاً عند الاستاذ

مسئلة الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي

ثابت بالشرع لانه اى الاباحة خطاب الشرع تخييراً
والخطاب هو الحكم والاباحة الاصلية الثابتة للأفعال الاختيارية
التي لا يدرك العقل اشتغالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنها ولم يتعلق
بها الخطاب الكاشف عن حالها صريحاً عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا

عليها بالاباحة لانه نوع منه اى من خطاب الشرع تخييراً لان
حكم الافعال المباحة بالاباحة الاصلية عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في

فعلها وتركها وكل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله
وتركه فذلك اى عدم المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي

محكم المشارع بالتخييين عند القائلين بالاباحة الاصلية فهم اى
الاباحة الاصلية لا تكون اباحة الا بعد الشرع لان الاباحة حكم

شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا لبعض المعتزلة القائلين بان
الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على المصلحة والمفسدة وخلوها

عنا مباحۃ قبل الشروع بالاباحۃ الاصلیۃ بانہم یقولون ان الاباحۃ المستعملۃ
فی لسان الشرع معنا انتفاء المحرم فی فعلہ وترکہ لاحکم شرعی بہذا الانتفاء
فمن یتکون قبل الشروع وبعده وقد تقدم ہذا فی باب احسن والفتح

مسئلۃ المباح لیس بجنس للواجب کما فی علیہ الامدی
فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وقال اسبکی فی جمع الجوامع ہوالاصح

وحکم القاضی عسدر فی شرح المختصر بطلان خلافہ لانہما نوعان للحکم
اذا المباح ما حکم الشارع فیہ بالتخیر بین الفعل والترک والواجب ما حکم الشارع
فیہ بالتزام الفعل ولا شک انہما نوعان متباینان واخلاق تحت جنس احکم

فلا یكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انہ اسی المباح جنس لہ

اسی للواجب لان المباح ہو الماذون فی الفعل و ہوا اسی الماذون

فی الفعل جزء حقیقۃ الواجب لاختصاصہ بقید زائد و ہوانہ غیر ماذون

فی ترکہ ولا معنی للجنس الا ذلک قلنا فی جواب ہذا الدلیل انا لا نسلم ان

ذلک اسی الماذون فی الفعل ہتمام حقیقۃ المباح بس الماذون

فی الفعل جنس للمباح وفصلہ انہ ماذون فی ترکہ و بہ یمتاز عن الواجب

فلا یصدق علیہ اذ ہوا اسی المباح المتساوی فعلا وترکا فیکون متام

حقیقۃ الماذون فی الفعل والترک بالتساوی لا الماذون فی الفعل فقط ومن

زیادۃ قید التساوی لا یروما قال الفاضل سیراجان ہذا الکلام شریبان تمام حقیقۃ

المباح ہو ماذون فی فعلہ وترکہ وینتہ بدخل المندوب والمکروہ فیہ فلا بد من قید

آخر کیرجما یعتبر فیہ انتہ ولعل النزاع بین کون المباح جنسا للواجب بین کونہ لیس

بجس له لفظ اذا المثبت جعل المباح بمنعہ اجازت باحد معانیہ وهو الماذون
 فی الفعل والثانی اراد بالمباح الماذون فی الفعل والترك بالتساوی
 ہذا ما افادہ القرباعنی والابہری فی حواشی شرح المختصر مسئلۃ المباح
 لیس بق واجب عند الجمهور لان المباح یکون جائز الترك والوجوب ہو
 اقتضاء لفعل مع المنع من الترك فستحیل کون الشئی واجبا مع کونه جائز الترك
 لاستحالة بقاء المركب بدون جزئہ وهو المنع من الترك خلا فاللکعب
 من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع کون المباح جائز الترك واحتج
 الکعبی علی کون المباح واجبا بان کل مباح ترك حرام فان
 السکوت ترک للقذف والسکون ترک للقتل وکل ترك حرام واجب
 ولو مخیرا لامکان ترک احرام بغیر الواجب کالمندوب والمکروه تنزیہا فیکون
 الواجب احدا فاذا اختار المكلف فعل المباح کان واجبا کذا فی التقرير شرح
 التحریر قلنا فی جواب هذا الاحتجاج الصغری یعنی قوله کل مباح ترک حرام
 ممنوعة اما اولاً فلیجوز انعدام الحرام کالزنا بانعدام مقتضی
 وهو الارادة مثلاً بناء علی ان علة العدم اے عدم المعلول
 کالزنا مثلاً عدم علة الوجود اے وجود المعلول فعلة وجود الزنا ارادة
 مثلاً عدم ارادة الزنا مثلاً علة لعدم الزنا وحينئذ لا یکون عدمه
 اسی عدم الاحرام مستنداً الی فعل المباح الذی هو المانع عن وجود
 الاحرام بان احرام لا یجتمع معه واما ان الصغری ممنوعة ثانیاً فلان
 فعل المباح انما یکون هذا الفعل تركاً لہ اے لحرام لو قصد

ان المباح بالکعب
 وضع الادب لکعب
 فی ترک الحرام من احد
 الامور
 اد و قد بان ان فی
 فلان یفرق بین
 کل مباح ترک حرام
 فی ذلک

بفعله ای بفعل المباح ترکے ای ترک الحرام وذلک ای
 قصد ترک الحرام لایلزم من فعل المباح فانه ربما یفعل افعا لامباحة ولا یخطر
 ببالنا ترک الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد ذلک
 الفاعل بفعل المباح ترا کہ اسے ترک الحرام فانه ای المباح
 یکون حینئذ واجبا لامباحا ونحن نلتزم فی ای نلزم کون ذلک لمباح
 واجبا و ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر والمجموع لایکرون وجوب
 المباح مثلاً فی تلمک الصورة بل یصرحون بذلک کما یشہد بہ کتب الفروع مثلاً
 اذا کان شخص مع امرأة جمیلة مطلوبة فی بیت وکان یحید من نفسه انه لو لم یشتغل
 بفقد الزنا لیدر منه الزنا فلا شک ان الاشتغال بفقد الزنا واجب علیہ فی
 تلمک الصورة انتہی وقد اجیب فی المنہاج وغیره عن ہذا الاحتجاج بانما لتسلم
 ان فعل المباح ہو نفس ترک الحرام قال تاج الدین الارموسی فی
 الحاصل لان فعل المباح اخص من ترک الحرام وتقریرہ انه یلزم من فعل
 المباح ترک الحرام ولا یلزم من ترک الحرام فعل المباح بجاز ترکہ بالواجب
 والمندوب ففعل المباح اخص من ترک الحرام والاخص غیر الاعم فلا یکون المباح
 ترک الحرام بل ہوشی یحصل بہ ترکہ لما بینا انه قد یحصل بہ وبغیرہ فکل واحد منها
 لا یجئہ لا واحد بخصوصہ فلا یتعین خصوص المباح للوجوب فیذیل دعوی الکعبی
 وکذا اجاب بہ الامام وهو ضعیف لانه یلزم منه ان یکون المباح واجبا علی التخییر
 والواجب علی التخییر واجب علی الجملة وکل فرد یقع منه واجب بلا خلاف
 کما تقدم فی خصال الکفارة ولكن تخصیص الکعبی بالمباح لایستلزم لہ بل یجری

آخر اعلم ان کثیر من الاصولیین کا مام الحریین وابن برہان والامدی و
ابن الہمام نفتلوا عن کعبی انکار المباح رہا والاخر دون کا تقاضے والخرالم
قالوا ان مذہبہ ان المباح مامور بہ دون الامر بالندب والامر بالایجاب کذا فی
التقریر شرح التخریر **مسئلة** المباح قد یصیر واجبا بالعرض
بواسطة شئی آخر عندنا کالنفل اسی کالصلوة النافلة فانہا تصیر واجبة
بالشروع حتی اذا اشدت احدی علیہ القضاء خلا فاللشافعی فی
انفل بالشروع فانه یقول ان افضل بالشروع لا یصیر واجبا وان قال شفیعی
بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدلیل لنا انه جائز وواقع اما الجواز
فہو بان التخییر ابتداء اے فی ابتداء الفعل لا یستلزم عقتلا
ولا شرعا استمرارة اسی استمرار التخییر ودوامہ وبقائه اما عقلا فظاہر واما
شرعا فلان الحج افضل بعد الشروع فیہ لا یبقی اختیار فیہ بل وجب ادائہ
بالاتفاق بیننا و بین الشافعی و اما الوقوع فہو بالنہی الوارد فی قوله
تعالی لا یطلبوا اعمالکم عن ابطال العمل فیکون ضدا لابطال واجبا
فوجب الاتمام لانه ضدا لابطال فلزم القضاء فی افضل بالافساد
مسئلة المحکوم منہ اے من المحکم رخصۃ وھی فی
اللغة التیسیر والتسہیل قال ابو ہریر الرخصۃ خلاف التشدید ومن ذلک رخص
اسفراواتیسر وتسهل وھی بتسکین الحار وعلی ایضا ضمہا واما الرخصۃ بفتح الخاء
فہو الشخص الآخر ذہبا کما قالہ الامدی و فی الاصطلاح علی ما ذکر فی المیزان
والتحقیق ما اے حکم تخیر من عسرا لی یسر لعذر ویؤمل

لہ ذوالہجری قد
یصیر واجبا بالعرض
انقلاب التخییر
للفعل الاصلی
بما فیہ
فی انہ شئ الاصلی
فی الخاتم واما کم
لایا واجبا لان
لا یطلب
والتسہیل
مع قوله
رخصۃ تیسیر
جعل الرخصۃ
خطاب الوضع
لان نہما یکون
وہو وجوبہما
فیہما رخصۃ
وہو الحال

الیہ ما فی المنہاج انہ ما ثبت علی خلاف الدلیل لعذر و ہذا یشمل الترخص بجواز
 الفعل علی خلاف الدلیل المقتنی للتحريم کما کل المیتة و الترخص بجواز الترك
 اما علی خلاف الدلیل المقتنی للوجوب کجواز الافطار فی السفر و اما علی خلاف
 الدلیل المقتنی للندب لترك ابجاعة بعذر المطر و المرض و نحوہما فعلم من ہذا
 ان قول الامدی و ابن الحاجب فی تجدید الرخصة ہو المشروع بعذر مع قیام
 المحرم غیر جازح و ذکر فخر الاسلام ان الرخصة اسم لما یبني علی اعذار العباد
 و ذکر ابوالیسر ان الرخصة ترک المواخذة بالفعل مع قیام المحرم و حرمة الفعل
 و ترک المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب و الوجوب و فسر العذر فی شرح
 المنہاج للاسنوی بالمشقة و الحاجة و فی التخریر لابن الہمام بخوف فوات النفس
 اذا العضو و لا ذکر لهذا القید فی الحصول و لا فی المنتخب و لا فی التحصیل
 و الحاصل و منه غریمة و هو فی اللغة القصد المؤکد و منه عزمت علی فعل شیء
 قال الجوهري عزمت علی کذا عزما و عزما بالضم و غریما اذا اردت فعله
 و قلعت علیہ قال اللہ تعالیٰ فتنی و لم یجد له عزما اے جزما و فی الاصطلاح
 ہے حکم لم یغیر من عسر الی سیر و مقتضی کلام البیضاوی فی المنہاج
 انہا حکم ثابت لا علی خلاف الدلیل کاباحة الاکل و الشرب او علی خلاف الدلیل
 لکن لا العذر کالتکالیف و ہنا بحثان الاول ان المصنف رحمہ اللہ یتبع صاحب
 التخریر و صاحب التحصیل و صاحب المنہاج فی جعل الرخصة و الغریمة
 قسین للحکم و ذکر اعتراضی فی کتبہ مثله و الآخر ان کلامی فی الاحکام
 و ابن الحاجب فی المختصر الامام فی الحصول جعلوہما من اقسام الفعل

من الرخصة وقلوا اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حبة ومات بسببه بان لم يحج
 على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه آت بما هو اولى والثاني ما
 يتراخي حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة و
 اذا زال العذر يوجب حكم السبب لم يتق الرخصة كفطر المسافر والمريض
 للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب الصوم
 والعذر السفر والمرض وقد تراخي حكم السبب الذي هو وجوب الصوم الى
 زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة والعزيمة
 فيه اى في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة عالم يستتضر كل واحد من
 المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف ان يضعفه لهم
 فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم قلوا اخذ بالعزيمة بان صام ولم يفطر
 مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اى بسبب العزيمة اشم لانه اوقع
 نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب اللطف له منه وذكر تحت الاسلام ان
 العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
 العزيمة اولى عندنا وقيد صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
 عنده قول واحد عند عدم التفرع حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار يباح
 بخي ان مساو للصوم فاعتضوا عليه بانه لا يفطر برواية تدل على تساويهما بل لا فطر
 ان تقرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا في التلويح وذكر الاسنوي
 في شرح منهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تقرر بالصوم
 فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر

وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث ما نسبته حكمه الاصل عننا
 اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من قبلنا من الاعم من اصر
 اكله ثقل وحكم مغلط شاق كقصر موضع النجاسة اى قطع موضع
 النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع من المال فى الزكاة الى غير
 ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وحبرم الحكم بالقصاص عما كان يقتل
 او خطاء وقطع الاعضاء الخاطية كما فى السلوج واحراق الغنائم ومحرمة
 الحروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث
 غير المار وكون الواجب من الصلوة فى اليوم واليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة
 فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية فى الصوم والاكل بعد النوم فيه
 وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كما ذكر ابن امير الحاج فى
 التقرير والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعية فى الجملة
 اى فى وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك لعذر ويسمى هذا القسم
 رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطرب اى اكل الميتة
 مخافة السلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا التسمية القسمين
 الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز لان حقيقة الرخصة ما تغير
 من عمر الى يسر وهو يقف بقرار الحكم الاصل وتغير صفته وفى النسخ ورخصة
 الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم الثالث اى النسخ اتم فى المجازية
 وبعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذا حكم سقط فيه راسا فلم يتق فيه مشابرة
 الحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع فان فيه مشابرة للحقيقة لكونه مشروعا فى

الى غير ذلك من الحكم لا
 قبله من غير التوبة
 القصاص بقصاص عدا كان
 قتل وخطاء احراق الغنائم
 وقوم الاروق فى اثمهم
 والطيبات بالذنوب لا يطهر
 من الجنابة بالذنب لا يطهر
 كمن الاربعة من الصلوة
 اليوم واليلة خمسين
 جواز الصلوة فى غير المسجد
 الجماع بعد العشية فى الصوم
 والاكل بعد النوم فيه
 ذنب المذنب ليلا على
 باب داره صباحا
 كما ذكر ابن امير الحاج
 فى التقرير والرابع
 ما سقط مع العذر مع
 مشروعية فى الجملة
 اى فى وقت من الاوقات
 وهو وقت عدم ذلك
 لعذر ويسمى هذا القسم
 رخصة اسقاط كسقوط
 حرمة الميتة للمضطرب
 اى اكل الميتة مخافة
 السلاك على نفسه من
 الجوع والاصوليون
 قالوا التسمية القسمين
 الاخيرين من الاقسام
 الاربعة بالرخصة
 مجاز لان حقيقة
 الرخصة ما تغير من
 عمر الى يسر وهو يقف
 بقرار الحكم الاصل
 وتغير صفته وفى
 النسخ ورخصة
 الاسقاط سقط الحكم
 الاصل والقسم الثالث
 اى النسخ اتم فى
 المجازية وبعد عن
 الحقيقة من القسم
 الرابع اذا حكم
 سقط فيه راسا فلم
 يتق فيه مشابرة
 الحقيقة اصلا
 بخلاف القسم
 الرابع فان فيه
 مشابرة للحقيقة
 لكونه مشروعا فى

صورة عدم العذر كالاول اے كالتقسيم الاول في الحقيقة فانه اتم فيها
اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني فانه يترأخى حكمه والتراخي لا يخلو عن الاستقاط
لاكن الموجب قائم وحكم مترأخ لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم
فيه ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقية مشروعاً في
الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني ايضاً رخصة سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازاً
كذا اذا والتفتازاني في الاستلوج هذا **فروع** للمسئلة الاصوليون قالوا
سقوط غسل الرجل الذي كان عنزمية حيث لا خف مع الخف في مدة
المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان الخف اعتبب شرعاً
اے بحكم اشرع ما نفع من سراية الحدث المنزل للطهارة اليها
اي الى الرجل يديل انه لو نزع بعد المسح لزومه غسل الرجل ولو لم يمس اليهما
لم يجب اذ لا يجب غسل شئ من البدن بدون احدث فظهر ان غسل الرجلين
في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيراً ابتداءً لا على معنى ان الواجب
من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون اول حدث
بعد اللبس طارياً على طهارة كاملة في المسح على الجملة لان المسح يصلح رافعاً
للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملاً في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعاً
من سراية الحدث الى القدم كذا في التفسير وذكر الزيلعي شارح الكنز
فيه اے في عدم سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اي العذر
انما يتقوى لم يكن الغسل في الرجل هناك اى حالة التخفف مشروفاً

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
 الرجل مشروء بعد وان لم يزرع التحف عن الرجلين خفيه وهذا
 اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متحفا يبطل مسحة اى مسح الخف اذا
 خاض اى دخل التحف في المنهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
 الماء في الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب في فتح القدير
 عن ايراد الزيلعي بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح التحف الدخول
 في النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
 النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو كيف للتطهير
 الغسل وان كان الحصول غير مشروء فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل للحاصل
 ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة
 كالظهيرية وغيرها فلا يتجسس صحة الرواية قلت ابن المام صاحب فتح
 القدير لا يذكر في الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول في فتاوى الظهيرية
 لكن في صحة نظر انتم وفي تامة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى الشيخ
 الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسح على كل حال لان استتار القدم
 بالتحف يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسل مستترا فلا يوجب بطلان المسح
 وتوافقه ما في المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى الركبة
 كذا في التقرير ورد في التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما اذا انقضت المدة
 وهو غير محذور يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يعمل ذلك الحدث

تعریف الفقہاء ان الجمعة توصف بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتہی وتبعہ
 القاضی سیر زاجان فی حاشیہ شرح المختصر لکنہ اشیر علی جوابہ ایضاً
 حیث قال تشرح العبادات بصحیحة والقاسدة التي لا قضاء لها كصلوة
 العیدین مثلاً اللهم الا ان يقال الصلوة بصحیحة من العیدین كانت بحیث
 لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد فی التعریف وتس علیها القاسدة
 قتال انتہی کما فی الاداء اے اداء العبادات فانه اسقاطاً لوجوب
 قضاءها عن ذمة المكلف وبعد ورود الامر اے امر الشرع بالفعل
 معرفة حقيقة ذلك افضل كالصلوة المأمور بها يعرف ذلك اے
 استتباع الغاية عن كون الفعل موافقاً للاحكام كونه مسقطاً للقضاء بمجرد
 العقل بلا توقف علی اشرع بدون احتیاج اے توقيف من الشارع
 لكون المكلف مؤدياً للصلوة او ناكراً لها فانه يعرف بمجرد العقل یتیناً
 وقد ظن انها ای الصحة فی العبادات وحکم بہا من احکام الوضع
 لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع الابد تمامية الاركان
 والشروط ولا يوقف علیها الابد حکم اشرع ان حقيقة الصلوة مثلاً تتم
 بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع كذا فی شرح استاذ الاستاذ
 ونسب القاضی عندہ فی شرح المختصر انكار ذلك الى ابن الحاجب تعریفاً
 بان الانكار ليس بمبعضی عنده كما ذكر التبرائمی والابهرمی فی حاشیتہما
 علی شرح المختصر وقیل حکم بالصحة بمعنی الموافقة اے كون
 افضل موافقاً للاحكام اشرع كما هو قول المتكلمين عقلی و احکم بالصحة

بمعنى الاسقاط اى كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو قول الفقهاء ووضعه
متوقف على اشرع لانا بعد ورود الامر الشارع بالصلاة بطن الطهارة
نحتاج في مسرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسطرة للقضاء اى توقف
منه واما لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت فعليه
القضاء وان لم يعلم او لا نجاسة لم يجب القضاء فكون الفعل مسقطا للقضاء
لم يعلم بمجرد كونه مأمورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون اشرع
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفى الذى كان متعلقا
بالمأمور به ولا شك انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلى لا يحتاج الى توقف من الشارع كذا ذكر الفاضل
ميرزا جان فى حاشية شرح المحقق اقول فى رد ما قيل بهذا التفصيل
الاسقاط يعنى كون الفعل مسقطا للقضاء فرع التامية يعنى كون الفعل
المأمور به تاما وهو اى كون الفعل المأمور به تاما يكون بالموافقة اى
بكون الفعل المأمور به موافقا لامر الشارع وهو اى كون المأمور به موافقا
لامر الشارع عقلى عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاسقاط
ايضا عقليا وقيل فى حاشية الابرى والفاصل ميرزا جان القرا باغى
على شرح المحقق ان الحكم بالصحة فى المعاملات وضعى اتفاقا لانزاع فيه
لاحد لان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات المقصودة على الحقوق
التي هى المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المتعة على النكاح
موقوف على التوقيف من الشارع البتة وعبارة حاشية الابرى كذا الصحة

هذا هو الاسقاط وهو
ان يقول بقاء القضاء
بعد ان المأمور به على
وجه كونه مأمورا به
مجاوزه على خلاف
الشرع ولا كذا
القول فى حاشية
الشيخ المحقق
بوجه
القول فى حاشية
الشيخ المحقق
بوجه

والبطلان في معاملات لا يشك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في
 ان كون عقود المعاملات مستتبة لثمرات المطلق منها متوقف على توقيف من
 الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرها في العبادات
 ولم يتعرض لتفسيرها في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونها من احكام الوضع
 والانكار انما يتأتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات وعبرة حاشية
 القرا باعني بهذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك احد في كونها
 من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي المعاملات مستتبة
 لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها في العبادات
 وذلك لان كون التلفظ بصيغة بعث تترتب عليه اباة الابطار
 انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقتصر
 المصنف على تفسيرها في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع
 والانكار لا يتأتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين
 جعل لعقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا ريب انه اى هذا يجعل
 من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا
 للثمرات بل هو اى الصحة الايتان بها اى بتلك العقود كما جعلها اى
 كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اى الايتان هو المناط اى
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى
 كل واحد من الايتان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود
 اسباب لهذه الثمرات يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل

المحلى ومنع أكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايينى والخزالي وهن دقيق العبد
 باليس اى الممتنع الذى ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه انتهى واختلفوا
 اى الاشعرية فى وقوعه اى وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بالمنع
 مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته ام لا والثانى الوقوع فيهما واحتماره الامام فى
 المحصول والثالث التفصيل وهو مختار البيضاوى فى المنهاج والسبكى فى حجب
 الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان و
 هذا سور معرفة بمذهبه فان التكليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامر من احدهما
 ان يفعل مخلوق الله تعالى فتركليفه به تكليف بفعل غيره والثانى ان لا تدرة
 عنده الاحال الا امثال والتكليف سابق وهذا التخرج لا يستلزم وقوع الممتنع
 لذاته واما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة الاحادية فليكن
 من نوع او صنف ما لا يتعلق به القدرة الاحادية كحمل الجبل فيجوز التكليف
 به عندنا اى عند اهل السنة واجماعه عقلاً فان العقل لا يتقبض عن
 تجويزه خلافاً للمعتن لانه فانهم لا يجوزون التكليف به عقلاً ولا يجوز التكليف
 به عندنا شرعاً لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها والممتنع عادة
 ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به والاجماع منعقد على
 صحة التكليف بما علم الله انه لا يفتقر ذكره ابن ابي حبيب فى المختصر
 وائتمره القاضى عضد فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه لاسنوى
 فى شرح المنهاج والتفتازانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا امامورين
 بذلك لما عصوا واستمروا بهم على الكفر ونقل الامدى عن بعض الثنوية انه منع

جوازہ واما تکلیف بما امتنع لانتقار القدرة علیہ حال تکلیف قواقع ایضاً
عند الاشعری بمقتضی الاصل الذی ہلکہ کذا ذکر الاسنوس فی شرح
المنہاج والدلیل لنا ای للماتریدیہ والمحققین من الاشاعرة علی عدم
جواز تکلیف بالامتنع لو صحہ تکلیف بالامتنع لکان الامتنع مطلوباً من
المكلف لان تکلیف بالشیء ہو طلب ذلک الشیء من المكلف والطلب
ای طلب الامتنع من المكلف موقوف علی تصور وقوعہ ای علی ان
یتصور الطالب وقوع الامتنع ووجودہ فی الخارج من المكلف کما طلب
ای مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب للشیء ہو استدعاء حصولہ والذی
لا یتصور حصولہ ووجودہ فی الخارج استدعاء حصولہ فی الخارج عبث والا
ای وان لم یتصور وقوع الامتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلک
ای الامتنع بل شیء آخر وہو ما یتصور وقوعہ کالوجه لذلک الامتنع وھذا
ای طلب شیء آخر غیر الامتنع علی تقدیر عدم تصور وقوع الامتنع ضروری
لبدہتہ کون طلب ما لم یتصور وقوعہ عبثاً وتصور وقوعہ المحال والامتنع من
حیث ہو محال وامتنع فی الخارج باطل بالضرورة فثبت ان تکلیف
بالامتنع باطل وقد لیت رزق الدلیل بان الامتنع لا یتصور العقل ووجودہ وکل
ما لا یتصور العقل ووجودہ لا یطلب ینتج ان الامتنع لا یطلب اما بیان الصغری
فلان کل ما یتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقتسام العلم وکل معلوم
فہو متمیز بالضرورة وکل متمیز فہو ثابت لان التميز صفة وجودیة والصفة الوجودیة
لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قیام الموجود بالعدم وهو محال فلو کان المحال

متصورا ان كان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان لا يتصور
الحقل وجوده فهو مجهول وطلب اشئ مع اهل به محال وهذا التقرير قد صرح به
الامام والامدى واتباعهما وهو مراد البيناوى فى المنهاج نص عليه الاسنوى
فى شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لانسلم ان طلب اشئ موقوف على تصور
وقوع اشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال
اوقات باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه فى الخارج فذمه
بقوله وهذا اى توقف التكليف بالاشئ والطلب له على تصور وقوعه

فى التكليف الحقيقى لا الصورى والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
اما التكليف والطلب الصورى الذى ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ
الامر الطالب بصيغة الامر ويقول الامر الطالب اوجد المحال اوقات
بالجتماع النقيضين فما هو اى هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين
واقم فان الاخبار بحقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصحيا كذا همنا الطلب حقيقة
غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل
وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقى وهو عبارة عن قيام
معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بطلبه الذى
تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب بهذا المعنى بلفظ الامر او بامثاله وهذا
النحو لا يتصور الا فى المطلوب المتصور وقوعه والثانى صورى وهو عبارة
ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين
بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور فى المطلوب الغيب المتصور وقوعه

لما زادوا في الكلام
ان يتلفظ الامر بوقوع
لما فى القول ان يكون
فيما بالضرورة
امكان
فكذلك يصح
النقطة ووجه
ما يجوز في المتن

وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اى بامتناع التكليف الصوري
 بالمتنع المذكور اى لئلا يخلو اى لا يخلو التكليف الصوري بالمتنع
 تكلم بالايقض الطالب والتكلم لما لا يقصد سفاوه منزل وهو مستحيل على الله
 تعالى المكلف للعباد لا ينفصل مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه لو
 تتم هذا المدرك لتتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
 الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملوك والدين في الشرح
 وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر بها
 بكلمة رب وما الكافة ولبعض الفضلاء يعنى الفاضل ميرزا جان في حاشية
 شرح المختصر ابحاث خمسة على هذا الميسلك اى على القول بعدم جواز
 التكليف بالمتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اسكند فارغ
 هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففى قوله موقوف على تصور وقوعه
 كما طلب اشارة الى اندفاع ابعد الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة الى
 اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس والآن
 تفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اى نحو من التفصيل فقال
 ذلك البعض من الفضلاء اولاً في البحث ان التكليف بالمحال انما يقتضيه
 ان يكون الطالب تصور ذلك اشئ ونسب الوجود اليه فيصور انتساب لوجود
 اليه وامانة لا بد ان فيصور ذلك المركب التقيدي اى المحال الموجود او
 وجود المحال فغير لازم وبالحكمة ان تصور وجود المحال عتق لا زيم

لحق قوله بامتناعه
 مدرك آخر وهو ان
 التكليف بالمتنع
 يقتضيه مستحيل
 كما لا يخفى عليه
 من قوله
 من حيث هو محال
 اشارة الى اندفاع
 الثالث وفي قوله
 تصور وقوع المحال
 باطل اشارة الى
 اندفاع الرابع وفي
 قوله في الخارج
 اشارة الى اندفاع
 الخامس والآن
 تفصل اندفاع هذه
 الابحاث تفصيلا ما
 اى نحو من التفصيل
 فقال ذلك البعض
 من الفضلاء اولاً
 في البحث ان
 التكليف بالمحال
 انما يقتضيه ان
 يكون الطالب
 تصور ذلك اشئ
 ونسب الوجود
 اليه فيصور
 انتساب لوجود
 اليه وامانة
 لا بد ان فيصور
 ذلك المركب
 التقيدي اى
 المحال الموجود
 او وجود المحال
 فغير لازم
 وبالحكمة ان
 تصور وجود
 المحال عتق لا
 زيم

اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال وموجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور
 اربعة كانت في الواقع فردا واثانينما ان يتصور مهية المحال وليصفه العقل بصفة الوحد
 سوار اتصف به في الواقع ام لا وذلك غير محال يعني ان تصور العقل
 ماهية المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء اتصفت المهية بالوجود
 في الواقع ام لا تتصف بالوجود في الواقع ليس بمحال وليس تصور
 اشئ على خلاف حقيقة شئ لا يمكن تصور مهية الاربعة واعتبار القافة بالفردية
 واللازم في طلب المحال هو تصور ه موجودا على النحو الثاني دون الاول اذ
 معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور مهية المحال
 متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال معتبرة مع الوجود منسوبا
 اليه الوجود وذلك غير محال كمتصور الاربعة منسوبا اليه الفردية اذ لا شك انه
 يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شئ هو اربعة كانت في
 الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة تصور وجود
 المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير تحيل من ضروري ابطالان
 وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة فلا بحث عنه اذ
 لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال
 من حيث انه اى ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده
 اى وجود المحال ايقاعا بحيث اوقفه المكلف في الخارج فان الكلام
 في الطلب الحقيقي لا الصورى والطلب الحقيقي للمحال لا يكون الا بتصور
 وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا قال ذلك البعض من

الفضلاء رابعاً في البحث أن في صورة التكليف بالمكن مثل ان يقول
 الأمر مسل في الأمر بالصلوة لم يتصورها اي لم يتصور الصلوة متصفة
 بالوجوه الخارجة في الواقع اذ لم تقجد الصلوة بعد اي حين
 التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فلو لم يتصور الا الصلوة المتعبرة
 مع الوجود على ان يكون الوجود منوب اليها وذلك ظاهر فكذا في صورة
 التكليف بالمحال اقول في دفع البحث الرابع لا بد للطلب المكلف بالسهر
 ان يتصور حين الطلب والتكليف وقوع المطلوب احسن من ان يكون في
 الحال او في المستقبل وتصورها اي تصور الصلوة متصفة بالوجود والحال
 حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سيقع في المستقبل لان
 ماهيتها اي ماهية الصلوة لا تتألف في ثبوتها اذ ثبوت الصلوة لانها ممكنة
 فلا استحالة في تصورها كذلك قال ذلك البعض من الفضلاء خامساً
 في البحث أن في مثل قولنا وجب النقيضين محال لا بد في التصديق
 به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستدعي تصور الموضوع
 وثبوتة والموضوع فيه وجود النقيضين مثلاً فلو استلزم تصديق المحال مثبت
 اى من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد ولتصور المحال ههنا مع العلم
 باستحالة فانه حكم عليه بانه محال فاكمن تصور وقوع المحال مع العلم باستحالة
 اقول الحكم فيه ان في قولنا وجود النقيضين محال مثلاً على الطبيعة
 والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت لا مراد منه ثابت للطبيعة
 في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الذهن وامراده مستحيلة

بعدم الوقوع يعقيد اى يظهر الواقع في الخارج عدم الوقوع اى
 عدم وقوع الفعل المأمور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم الوقوع
 من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع
 منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
 عدم الوقوع فان السبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
 الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق كما
 هو ممكن لا يجب بالعلم فجابته المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمنع بعلم مقابله
 وما قيل في حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزا جان انه يلزم من
 جواز الفعل المأمور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الدقائى
 وهو محال فمنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو هنا عدم
 الوقوع لا عن الواقع المقرر وجواز الفعل وان كان وقوعه انما يلزم جواز
 الوقوع المقرر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل ايضا
 يستدعى استدلال المجوزين للتكليف بالمستغنى ان يكون كل تكليف
 تكليفا بالحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين
 من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزعم الجمل فهو اى
 احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او امتنع ان تعلق
 العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والمستغنى بمقدور
 للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف تكليفا
 بالحال واعلم ان ابناك من الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل

لا تورد دليل سببا
 انه لا يقال ليس الا بالعلم
 ان العلم تابع لانه سبب
 بل لانه كاشف عن وجود
 سبب احد الطرفين لا يجب
 يجب وجوده عند وجود
 سبب فمقتضى حقيقة لا يقول
 فقد شترنا الى انه خارج
 وانك تقول انه
 يتبين تصور
 الوقوع منه وانك
 لا ضرورة بشرط وجود
 افتقدوا بغيره انما
 وينبغي الاكسار الذي
 لا امتناع بالغير فيكون
 استمر مع الدقائى

لا قبله وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فالزمو
 فالزم الاشاعة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه السلام اي علم ابي ان
 الاشعري بتكليف المحال والامور لم يصرح به كما نص عليه القاضي
 عضد في شرح المتقرو وغير واحد من الاصوليين وقال اسبكي وقد صرح
 الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شئ اصلا و
 تكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالتزام من الاول فلان
 العبد غير مكلف حال الفعل او التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل انما
 يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون
 حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير متقدور محتملا بالنسبة الى
 المكلف واما الالتزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى لم
 يمكن مقدور للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعة لم يكتفوا على الالتزام على
 ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم
 والحق انه اي الالتزام ليس بلاما اما عدم اللزوم من الاول اي من
 زوايه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان
 الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لانه في زمان التكليف
 والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقتدر مطلقا لاحال التكليف ولا
 حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف بما ليس
 بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم اللزوم
 من الثاني فلان التكليف عنده اي عند الاشعري لا يتعلق

لقد قيل ان الزوا
 لا يخرجوا عن الزوا
 الاشعري كما ان التكليف
 بالمتقرو لا يكون قبل
 الامور لم يصرح به
 الاشعري في قوله
 الى جاز و قال اسبكي
 في شرح الشيخ
 بان تكليف العاجز
 الذي لا يقدر على شئ
 اصلا و تكليف المحال
 الذي لا يقدر عليه
 المكلف صحيح وجائز
 من الاول
 البدل الثاني

الا بالكسب وهو فعل مقدور للعبد لا بالاجداد الذي ليس بمقدور
 للعبد فلا يلزم التكليف بالمحال بالنسبة الى المكلف لان الافعال مقدورة للعبد
 من حيث الكسب وان لم تكن مقدورة من حيث الخلق والتكليف باعتبار الكسب
 لا باعتبار الخلق وفيه اى وفى الكسب كلام فى علم الكلام لا يطول بذكره
 لكن ينبغي ان يعلم ان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان
 الكسب ايضا عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمه فقط لا وحيل لها فى شئ من
 الافعال والجوزون للتكليف بالمستنع قالوا فى الاستدلال ثانيا لو لم يحجز التكليف
 بالمستنع لم يقع التكليف بالمستنع وقد وقع التكليف بالمستنع فان الله تعالى كلف

ابا جهل بالایمان و هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم ومنه اي مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اي ان ابا جهل لا
 يصدق اي النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل ان الذين
 كفروا سوار عليهم فاندرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اي كلف الله تعالى
 ابا جهل بان يصدق اي يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم في ازالة
 يصدق اي لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق
 ايضا مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اي التصديق بعدم التصديق انهما
 يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعلم ابو جهل
 التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذا التصديق ملزوم لعدم التصديق
 والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق تكليف بعدم التصديق و
 هو تكليف بجمع النقيضين وجمع النقيضين مستح بالذات فصح التكليف بالمتنع

[illegible]

بالذات وقد شرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج والا امام في
 المحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جبريل قد صارا لايمان بكل ما انزل الله تعالى يعني
 بالتصديق به ومنه اى وما انزل الله تعالى انه الا يؤمن فقد صارا ابو جبريل ما سوراها
 يصدقته في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بانه
 يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين ويعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل
 في المحصول ولما انتخب قال انه مكلف بالجمع بين الصديق والتاج الاسنوي في
 الحاصل والبيضاوس في المنهاج جعلها نقيضين والسبب في هذا ان صاحب
 المحصول صاحب المنهاج نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى
 ان عدمه غير مقدور عليه كما سياتى فلا يكون مكلفا بل المكلف به هو كفى النفس
 عن الايمان والكف فعل وجودى فلا يكون نقيضا للايمان بل عندا له والجواب
 من الدليل الثانى ان لا تكليف لابي جبريل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع
 المتعلقة بافعالهم وعدم التصديق اى اخبار عدم تصديق ابي جبريل بخبر من
 اى من الله تعالى اليه اى الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من
 الاحكام المتعلقة بافعالهم فكون ابي جبريل مثلا مكلفا بالتصديق بعدم التصديق ممنوع
 ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والا لزم كذب الله تعالى فعدم
 التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب عنه بقوله
 ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلمه او خبره كما نفى عليه ابن ابي حبيب
 في المختصر واقره القاضى عضد فى شرحه ولما قال الاسنوي في شرح المنهاج
 والصواب ما قاله امام محمد بن وارتضاه ابن ابي حبيب وغيره ان هذا من

باب التکلیف بہ تسخیل عسیرہ وذلک ان اللہ تعالیٰ لما اخبر عنہ بانہ لایؤمن
استحال ایمانہ لان خبر اللہ تعالیٰ صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف فی خبرہ تعالیٰ
وہو محال فاذا امر بالایمان والحالۃ ہذہ فقد امر بما ہو ممکن فی نفسہ وان کان مستحیلاً
لغیرہ کما قلنا فی من علم اللہ تعالیٰ انہ لایؤمن ومن ہننا یطہر بطلان قول من
قال بامتناع مثل سیدنا ونبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم عقلاً للاخبار الدالۃ
علی ان اللہ تعالیٰ لا یخلق عبداً نبیاً وہو خاتم النبیین وجہ البطلان ان نسبنا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ممکن ومثل الممكن ممکن کما یشرع قولہم ان القادر علی
الشیء قادر علی مثله کما فی شرح المواقف وغیرہ من الکتب الکلامیۃ فلا بد ان
یکون مثله ممکناً والممكن لا یخرج عن الامکان بعلم او خبر وقد وقع النزاع فی
ہذا فی عصرنا وکتب فیہ رسائل لکن جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان
زہوقاً وفاقیل فی شرح المختصر وغیرہ ما حاصلہ ان اباجہل مثلاً لو علم
بأخبار اللہ تعالیٰ انہ لایؤمن لاسقط منہ ای من ابی جہل التکلیف بالایمان
بالاتفاق کما ذکر التقنازانی فی شرح الشرح لان فائدۃ التکلیف الابتلاء بالعزم
علی الفعل وترکہ لیشاب اولیاء قب بذلک واذا علم ان الفعل لا یصدر عنہ
البتۃ لتعلق اخبار اللہ تعالیٰ بعزمہ وان لم یخرج بذلک عن حد الامکان لم
یتأت منہ العزم علیہ کذا قرأ القرا باغی والاہتری فی جاسیتی شرح المختصر
ممنوع فان الانسان لم یترک سدی اے مسلاً غیر مکلف فی
حال اولہ العقل وتمکن من الفعل کیف یقط التکلیف بعلمہ وعلمہ تعالیٰ لا یمنع
من المقدوریۃ والتکلیف ویس علمہ ادلی من علمہ تعالیٰ فاذا لم یکن علمہ تعالیٰ

لما ذکرہ منوع
کیف یستعان بالعلم
تعالیٰ بانہ لم یکن کما
من المقدوریۃ و
العقل
فانما یستعان
بانی علمہ وکلم
یادری بان لا یکن
بالتفان
منہ وایستعان

مانع من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم المكلف به اولى بان لا يكون
 مانع من المقدورية والتكليف قيل في حاشية شرح المحقر لميرزا جان موافقا
 لما في التحصيل وشرح المواقف في الجواب عن الدليل الثاني انه اى
 ان ابا جهل مثلاً مكلف بالتصديق بالجميع اى بجميع ما جاره به النبي صلى الله
 عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالاً اى على سبيل الاجمال بان يعتقد ان
 كل ما جاره به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق من غير تفصيل والتصديق بعدم
 التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كانت التكليف على ابي
 جهل بالتصديق بالجميع تفصيلاً اى على سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان
 يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون خبره محذوفاً اى اذا كان ابو جهل مكلفاً
 بالتصديق بالجميع تفصيلاً اقول في دفع ما قيل للتصديق بالجميع اجمالاً
 محال منه اى من ابي جهل لان الاجمال لا يخلو اما ان يكون منطبقاً على
 التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقاً على التفصيل فليس اجمالاً له وان كان منطبقاً
 على التفصيل فالصدق بالجميع محال لانه اى الشان يتحقق حينئذ
 التصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جهل ولو اجمالاً وهو مستلزم
 عدم التصديق وقد فرض انه اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه
 اى من ابي جهل فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الموضوع
 فان الجيب قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالاً لعدم التصديق
 معنى الاعتراض عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالأوضح ان يقال ان
 التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاره به

الحق هو التصديق بالجميع
 وهو من اجاب بالاجمال
 وان كان كقولنا
 من غير تفصيل
 مستلزم
 لعدم التصديق
 بالجميع
 وهو مستلزم
 لعدم التصديق
 بالجميع
 وهو مستلزم
 لعدم التصديق
 بالجميع

وغیرہ قاتفاق فیہ بین احنفۃ و الشافعیۃ لا خلاف لاحد فی التکلیف بہما یعقد الذمۃ فان عقد الذمۃ و کون الکافر ذمیاً و مطیعاً لاہل الاسلام لیقضی ان تقام علیہم العقوبات کما تقام علینا و یمیل معہم فی العقود و الفسوخ کما یمیل معنا و ذکر ابن الہمام فی التحذیر ذلک ای عدم تکلیف الکافر بالفروع من ہب مشائخ سمرقند من احنفۃ منہم القاضی البوزید و فخر الاسلام شمس الائمۃ السرخسی و من عدلہم ای من سوی مشائخ سمرقند من احنفۃ کشلخ العراق و البخارا متفقون علی التکلیف بہا ای بالفروع و انما اختلفوا ای و انما اختلف من عدم مشائخ سمرقند من احنفۃ فی اندہ ای تکلیف الکافر فی حق الاداء ای اداء الفروع کالاعتقاد ای کما فی حق اعتقاد الفروع یعنی کما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب علی الکافر کذلک اداء ہذہ العبادات ایضاً واجب علیہ او ان تکلیف الکافر فی حق الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقیون من احنفۃ قائلون بان الکافرین مکلفون بالاول ای بالاوار و الاعتقاد معاً کالشافعیۃ قائلین بانہم مکلفون بہما فیما قبون ای الکفار علی ترکہما ای ترک الاداء و الاعتقاد معاً و البخاریون من احنفۃ قائلون بانہم مکلفون بالثانی ای بالاعتقاد فقط دون الاداء فعلیہ ای فعلی ترک الاعتقاد فقط دون ترک الاداء یقابون و لیست المسئلۃ محفوظۃ ای منقولۃ عن ابیحنیفۃ و اصحابہ کابی یوسف و محمد و زفر و انہما البخاریون استنبطوها سے استخرجوا ہذہ المسئلۃ و ہی ان الکافر مکلف بالفروع فی حق الاعتقاد فقط

قوله
وانما اختلفوا ای و انما اختلف من عدم مشائخ سمرقند من احنفۃ فی اندہ ای تکلیف الکافر فی حق الاداء ای اداء الفروع کالاعتقاد ای کما فی حق اعتقاد الفروع یعنی کما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب علی الکافر کذلک اداء ہذہ العبادات ایضاً واجب علیہ او ان تکلیف الکافر فی حق الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقیون من احنفۃ قائلون بان الکافرین مکلفون بالاول ای بالاوار و الاعتقاد معاً کالشافعیۃ قائلین بانہم مکلفون بہما فیما قبون ای الکفار علی ترکہما ای ترک الاداء و الاعتقاد معاً و البخاریون من احنفۃ قائلون بانہم مکلفون بالثانی ای بالاعتقاد فقط دون الاداء فعلیہ ای فعلی ترک الاعتقاد فقط دون ترک الاداء یقابون و لیست المسئلۃ محفوظۃ ای منقولۃ عن ابیحنیفۃ و اصحابہ کابی یوسف و محمد و زفر و انہما البخاریون استنبطوها سے استخرجوا ہذہ المسئلۃ و ہی ان الکافر مکلف بالفروع فی حق الاعتقاد فقط

دون الادار من قول محمد في المبسوط والدليل للنفا في تكليف الكافر بالفروع
 اولاً انه اى تكليف الكافر بالفروع لو صحه تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك
 الفروع منه اى من الكافر اذا ادنى لموافقة الامر اى لموافقة هذا الادار ما امر الله
 تعالى به وموافقة الامر اى الصحة واللازم اى صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادنى
 باطل اتفاقاً بين النافى والمثبت كما نص عليه القاضى عصفه في شرح المحقق و
 التفاتى في شرح الشرح قلنا فى جواب دليل النافى انه منقوض بالجنب
 فانه مكلف بالصلوة والدليل بحجى فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب بالصلوة
 لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب فى حالة الجنون ليست
 بصحيحة والحل انها اى صحة تلك الفروع بالشروط وهو الايمان كالمحدث
 فان صحة صلوة بالشروط وهو الطهارة حاصله انه لا يلزم من صحة التكليف حال
 الكفر الصحة حينئذ ليس الايمان بالما هو به طلقاً هو صحة بل الصحة انما هو الايمان بالما
 على وجه كان مأموراً به من هذا الوجه والاثيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون
 على وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة
 حين المحدث ولا تصح الصلوة منه حين المحدث فليس المراد انه مأمور بفعله حالة
 كفره نعم تصح منه بان يؤمن ويفعلها كالجنب والمحدث فان زمن الكفر ظرف
 للتكليف لا للايقاع بان كف فى زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم
 ويوقع والكفر مانع عن الايقاع وهو قادر على ازالة المانع والدليل
 للنفاً ثانياً لو صح تكليف الكافر بالفروع لا يمكن الامتنثال بالفروع
 لان الامتنان شرط التكليف فلا ينفك عنه والامتنثال في الكفر ليس

يمكن لان امكان الامتثال اما ان يكون حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم و
 في الكفر لا يمكن الامتثال لان النية في الاستثال لا بد منها ونية الكافر
 غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لان ثمرة الامتثال بتحقيق
 الثواب ولا يثاب الكافر على فعله في حال الكفر بالاتفاق و كذلك بعد
 اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتثال لان الكافر اذا اسلم لا يطلب عنه
 لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله من الذنوب والنجائيات فقط
 الامر عنه والامتثال مشرع الامر قلنا في جواب هذا الدليل باننا لا نسلم
 ان الامتثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن حين الكفر بان يسلم و
 يصل مشلا كما يحدث واجنب لان الكفر الذمى لاجله امتناع الامتثال
 ليس بصحرورى للكافر فيجب ارتفاع الكفر في زمان الكفر فكيف امتناع
 الامتثال التابع له وان لم يمكن الامتثال بشرط الكفر اى مع كفر
 الكافر وذلك ضرورة وصفية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع لانه يرجع
 الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة الشرطية
 اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتثال بشرط
 الكفر لا ينافى في الامكان الذى اتى اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
 كما كان ليجاب الامتثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
 وحصل شرط الامتثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان الكافر
 مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفى التكليف بالايمان
 ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لا يمكن الامتثال به لا يمكن الامتثال

به في الكفر والا يلزم اجتماع التقيضين وبعد الكفر لا طلب لان الطلب بعد
 الحصول تحصيل الحاصل والدليل للثاني ثالثا وصح تكليف الكافر بالفروع
 كانت الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت ظاهرة
 لوجب القضاء اي قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لا التنجس (ل)
 المطلوب لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يمتثل الاداء لعدم صحتها حال الكفر فثبت
 القضاء ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين النافين والمثبتين
 قلنا في اجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صحة تكليف الكافر وجوب
 القضاء وكذلك بين كونها مطلوبة وجوب القضاء ممنوعا فان الاسلام
 يجب اي يقطع ما كان قبله من الخطايا والذنوب فهو اي الاسلام
 كانه قضاء عن الكل اي كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرع الذمة
 بالقضاء عند عدم الاداء كذلك تفرع ذمة الكافر بالاسلام او الاسلام قد عرفت
 للمعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اي القضاء بامر جديد غير امر الاداء
 والامر الجديد لم يوجد في حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فوجب القضاء على
 الكافر ليس بلازم لصحة تكليفه والدليل للمثبت الايات الموعدة بسبب
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى
 والذين لا يدعون مع الله الها آخرا لى قوله ايضا عفا له العذاب وقوله تعالى
 فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى ما سلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم
 نك نطعم المسكين اي لم نؤد الزكاة فلو لم يكونوا مكلفين بالصبر ولسا
 او عدمهم الله على تركها والآيات الامرة بالعبادة متناهية ولم منها قوله تعالى

ان يكون صدقا لانه لو كان كذا بالبين كذا بهم مع انه تعالى ما بين كذا بهم
مسئلة لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم قاله اكثر المتكلمين
خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قائلون بالتكليف
بتقضى الفعل ايضا لما في النسي نص عليه ابن ابي حنيفة في المختصر وافتراه
القاضي عصفه في شرحه وابن ابي حنيفة في التفسير وغيرهم في غير ما
وهو اى الفعل في النكح كفت النفس اى انتهاره عن الفعل النسي عنه
قاله التاج السبكي في جميع الجوامع وفاقا لوالده التقى السبكي وابن ابي حنيفة
في المختصر وافتراه القاضي عصفه في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما نص
عليه البيضاوي في المنهاج وافتراه الاسنوي في شرحه حيث قال
المطلوب بالنسي هو الذي تعلق النسي به انما هو فعل ضد النسي عنه فاذا قال لا
تتحرك معناه سكن وعند ابى هاشم والقرطبي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة
في هذا المثال انتهى يعني عند ابى هاشم والقرطبي المكلف به في النسي الانتقار
عدم الفعل لا الفعل وذكر المحلى في شرح جميع الجوامع فاذا قيل لا تحرك فالمطلوب
منه على الاول الانتهار عن التحرك اى اصل الفعل ضده وعلى الثاني فعل
ضده يعني السكون وعلى الثالث انتقار التحرك ولما كان النزاع يرجع الى
ان عدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان عدم مقدور ام لا
اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا نزاع
لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم
المشية علة لعدم الفعل فان علة عدم عدم علة الوجود والمشي

لقد ذكرنا في
دواني في النسي
فعل في النسي
بين الادوية
على ما ينبغي
فليكن خيرا
العدم عدم
المادة المنتهية

من علل الوجود فعدمها يكون علته لعدم الوجود وهذا لعدم لا يصلح ان يكون مناطا
 للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بكل النزاع في عدم الفعل للمشية
 وهو اى هذا عدم الذى يتحقق به الامتثال فى الفهم ويترتب عليه
 اى على هذا الامتثال لنواب فنحن نقول ان عدم ليس محل التكليف
 لانه لا يتعلق به اى بعدم المشية بالذات لانها اى المشية تقتضيه
 الشئىية اى كون متعلقا شئيا وجوديا وعدم من حيث هو هو اى
 عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى عدم الابتغائها
 اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى عدم وهو اى الوسيلة
 الكف عنه اى كف نفس عن فعل والعزم على التارك ومحل
 التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
 هى الكف متعلق المشية معنى مقدورية عدم وهو ايضا معنى ان
 اشها اى المقدورية الاستمرار لعدم فان باستمرار الكف الذى
 هو الوسيلة يستمر عدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر عدم والا اى وان لم
 يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية عدم واستمراره بالقدرة لان عدم
 من الازل بانتقار علته الوجود فالعدم اصلا ثابت قبل القدرة غير داخل
 تحت القدرة فلا معنى لمقدورية عدم واستمراره اى استمرار
 عدم استمرار عدم علته الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة متحقق
 باخره فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علته الوجود لا اثر المقدورية فلا معنى
 لقولهم اثر المقدورية استمرار عدم ولهذا اى لاجل ان عدم لا يكون

لقد تقرر
 ان عدم
 ليس محل
 التكليف
 والثواب
 لانه لا
 يتعلق
 به اى
 بعدم
 المشية
 بالذات
 لانها
 اى
 المشية
 تقتضيه
 الشئىية
 اى
 كون
 متعلقا
 شئيا
 وجوديا
 وعدم
 من
 حيث
 هو
 هو
 اى
 عدم
 لا
 شئ
 محض
 فلا
 سبيل
 اليه
 اى
 الى
 عدم
 الابتغائها
 اى
 المشية
 بما
 هو
 وسيلة
 اليه
 اى
 الى
 عدم
 وهو
 اى
 الوسيلة
 الكف
 عنه
 اى
 كف
 نفس
 عن
 فعل
 والعزم
 على
 التارك
 ومحل
 التكليف
 لا
 يكون
 الا
 ما
 يتعلق
 به
 المشية
 بالذات
 وهو
 اى
 كون
 الوسيلة
 التى
 هى
 الكف
 متعلق
 المشية
 معنى
 مقدورية
 عدم
 وهو
 ايضا
 معنى
 ان
 اشها
 اى
 المقدورية
 الاستمرار
 لعدم
 فان
 باستمرار
 الكف
 الذى
 هو
 الوسيلة
 يستمر
 عدم
 لانه
 لو
 لم
 يستمر
 الكف
 لم
 يستمر
 عدم
 والا
 اى
 وان
 لم
 يكن
 المعنى
 ما
 ذكر
 فلا
 تصح
 مقدورية
 عدم
 واستمراره
 بالقدرة
 لان
 عدم
 من
 الازل
 بانتقار
 علته
 الوجود
 فالعدم
 اصلا
 ثابت
 قبل
 القدرة
 غير
 داخل
 تحت
 القدرة
 فلا
 معنى
 لمقدورية
 عدم
 واستمراره
 اى
 استمرار
 عدم
 استمرار
 عدم
 علته
 الوجود
 لا
 بالقدرة
 اذ
 ما
 يتحقق
 بعلة
 متحقق
 باخره
 فيكون
 الاستمرار
 اثر
 الاستمرار
 عدم
 علته
 الوجود
 لا
 اثر
 المقدورية
 فلا
 معنى
 لقولهم
 اثر
 المقدورية
 استمرار
 عدم
 ولهذا
 اى
 لاجل
 ان
 عدم
 لا
 يكون

الوجود
 لا
 يكون
 مناطا
 للتكليف
 والثواب
 لانه
 لا
 يتعلق
 به
 اى
 بعدم
 المشية
 بالذات
 لانها
 اى
 المشية
 تقتضيه
 الشئىية
 اى
 كون
 متعلقا
 شئيا
 وجوديا
 وعدم
 من
 حيث
 هو
 هو
 اى
 عدم
 لا
 شئ
 محض
 فلا
 سبيل
 اليه
 اى
 الى
 عدم
 الابتغائها
 اى
 المشية
 بما
 هو
 وسيلة
 اليه
 اى
 الى
 عدم
 وهو
 اى
 الوسيلة
 الكف
 عنه
 اى
 كف
 نفس
 عن
 فعل
 والعزم
 على
 التارك
 ومحل
 التكليف
 لا
 يكون
 الا
 ما
 يتعلق
 به
 المشية
 بالذات
 وهو
 اى
 كون
 الوسيلة
 التى
 هى
 الكف
 متعلق
 المشية
 معنى
 مقدورية
 عدم
 وهو
 ايضا
 معنى
 ان
 اشها
 اى
 المقدورية
 الاستمرار
 لعدم
 فان
 باستمرار
 الكف
 الذى
 هو
 الوسيلة
 يستمر
 عدم
 لانه
 لو
 لم
 يستمر
 الكف
 لم
 يستمر
 عدم
 والا
 اى
 وان
 لم
 يكن
 المعنى
 ما
 ذكر
 فلا
 تصح
 مقدورية
 عدم
 واستمراره
 بالقدرة
 لان
 عدم
 من
 الازل
 بانتقار
 علته
 الوجود
 فالعدم
 اصلا
 ثابت
 قبل
 القدرة
 غير
 داخل
 تحت
 القدرة
 فلا
 معنى
 لمقدورية
 عدم
 واستمراره
 اى
 استمرار
 عدم
 استمرار
 عدم
 علته
 الوجود
 لا
 بالقدرة
 اذ
 ما
 يتحقق
 بعلة
 متحقق
 باخره
 فيكون
 الاستمرار
 اثر
 الاستمرار
 عدم
 علته
 الوجود
 لا
 اثر
 المقدورية
 فلا
 معنى
 لقولهم
 اثر
 المقدورية
 استمرار
 عدم
 ولهذا
 اى
 لاجل
 ان
 عدم
 لا
 يكون

الا بانتقار مشية الوجود والمشيئة انما يتخلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة
 بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف ففزعوا الترك الذى هو
 الفعل على المشية دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
 فلم يفزعوا لعدم على المشية او عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 ففزعوا لعدم على عدم المشية قال القاضى عصفه فى شرح المختصر فيكشف فى
 طرف انتهى اثر انه لم يشأ فلم يفعل انتهى قال تفتت زاننى فى شرح شرح ما حاصله
 انا لانفس القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشأ لم يفعل
 فيحصل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل
 مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدميات التى ليست كذلك انتهى وقال
 الفاضل سيد زاجان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولاً فلان كلاً
 رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتخلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل
 قد يرتب على ارادة العدم وقد يرتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح
 فى الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير منسوب الى
 الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة اثبتوا
 هذا المعنى للتعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى اللاحقة
 ولا ينافى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لانفس القادر بالذات ان شاء
 فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذات يصح
 منه الفعل بان شاء وفعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء او لم يشأ
 لم يفعل شيئاً لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الاسباب فى حاشية

شرح المختصر تفسیر القول القاضی عند لم یثبات فلم یفعل ای لم یثبات لم یفعل
 وشار عدمه فلم یفعل لانه فعل عدمه اذ لا یکنفی فی کون عدم اثر المحجب وانه
 لم یثبات فلم یفعل لان ما لم یفعله الموجب بالذات یصدق علیه انه لم یثبات فلم
 یفعل ولس اثر القدره بالاتفاق انتی وقال الفاضل میرزا جان واما ما قبل
 علیه من انه لا یکنفی فی کون عدم اثر المحجب وانه لم یثبات فلم یفعل لان ما لم یفعله الموجب
 بالذات یصدق علیه انه لم یثبات فلم یفعل بعد ان کان بحیث اذا اشار بفعل فخرج
 ما لم یفعله الموجب بالذات واحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشیة
 التي کان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار ولا حجب من هذا الفاعل المستعرض
 انه لم یتقنه لبقوله رحمه الله وکان الفعل مما یصح ترتبه علی المشیة حیث ذکره
 قید الترتب لعدم علی عدم المشیة لدفع هذا الوجه فتدبر انتی قبل فی
 حاشیة شرح المختصر میرزا جان فی الرد علی کون الکف مطلوباً فی المنی
 بانه لو کان المطلوب فی المنی هو الکف فحين الغفلة عن بفعل احرام المنی
 عنه بان لا یعرف العبد المكلف الزما مثلاً یلزم قوای الواجب هو الکف
 اذ لا کف حین الغفلة فیه عاقب او یزعم تبرک الواجب مع انه لیس كذلك عند
 احد قلنا فی جوابه موافقاً لما اجاب به الفاضل میرزا جان ان وجوب کل
 واجب مقید بالشعور اذ لا تکلیف للغافل فحين الغفلة عن بفعل مکلف به فلا
 وجوب ولا عتاب وبعد الشعور یجب العزم علی ترک والا ای
 وان لم یوجب العزم یعاقب علی ترکه بناء علی عدم ایتان بفعل المقدور
 وهو العزم الواجب علیه والحاصل ای حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاثبات بالمقدور اى بفعل المقدور
وهو اى المقدور الفاعل في الامر والكف في النهي واما عدم الاستثال
الموجب للعصيان فيكون لعدم اتيان المقدور كما في ترك الواجب
فان عدم الاستثال فيه لعدم اتيان الواجب المقدور الذي كان المكلف
قادرا عليه و يكون عدم الاستثال تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور
شر او عدمه خيرا كما في فعل الحرام واما عدم المقدور بالذات
فلعدمه اى لكون هذا العدم عدما لا دخل له اى لهذا العدم في
شيء من الثواب والعقاب والاستثال وعدمه واذا امتد هذا فلا يرد ما قيل
في حاشية شرح المخترس زاجان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم
يبتدأ بتبلا ثم في ترك الواجب اى عدم اتيانه الا بالكف عنه
اى عن الواجب الغرم على تركه فيلزم ان لا ياتى من ترك الواجب بالكف
نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتيان
المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا
والمعتزلة القائلون بكون التكليف في النهي بالعدم لا بالفعل منهم ابو اشم
قالوا استدلالا على قولهم ان من دعى الى الزنا فلم يفعل الزنا يمدح
عند العقلاء على انه لم يزد من غير ان يخطى ببال العقلاء او ببال
الله تعالى الزنا فعلا لصد اى ضد الزنا حتى ينسب الممدح الى
فعل الصد قلنا في الجواب ان الممدح على عدم فعل الزنا ممنوع

فان عدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو على الكف
 عنه اے عن الزنا والكف فعل الضد هذا ای حذف مسئلة
 نسب الے ابی الحسن الاشعری ان لا تکلیف قبل الفعل
 بل مع الفعل و اشار بقوله نسب الے انه لم یثبت عن الاشعری نقلاً
 و عمل من نسب اخذ من قول الاشعری القدرة مع الفعل و لا تکلیف الا بالقدرة
 و هو ای نفی التکلیف قبل الفعل غلط بالضرورة کیف لا يكون غلطاً
 و الحال انه يلزم منه نفی تکلیف الخافض بالایمان اذ لا یسجد
 لم یجب فی الکافر و قد کونه کافراً و قبل الایمان لا تکلیف به و هو یخفف
 و ایضاً یلزم منه نفی الامتنان فانه اے الامتنان باختیار الفعل
 بعد العلم بالتکلیف بان یعلم المأمور و الا انه مکلف بهذا الفعل ثم اختاره
 بعد ذلك فامتنان و مع ذلك اے کون هذا المذهب المنسوب الی
 الاشعری غلطاً بالضرورة قد تبعه ای هذا المذهب جماعة من الناس
 منهم اے من تلك الجماعة صاحب المنهاج موافقاً لما قاله الامام
 فی الحصول من انه ذهب اصحابنا الے ان الشخص امتا یصیر مأموراً
 بالفعل عند سماعه من الله و هو الموجد قبل ذلك ليس امر ابل هو اعلام له بانه
 فی الزمان الثانی شیخین مأمور و وافق الاشعری فی ذلك النجار
 من المعتزلة و محمد بن عیسی و ابن الراوندی و ابو عیسی الوراق و ذکر الاسنوی
 فی شرح المنهاج و هو مشکل من وجوه احدها انه یؤدی الے سبب
 التکلیف فانه یقول لا انفس حتمه اکلف و لا اکلف حتمه فعل الثانی

ان جملهم السابق اعلا ما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان شخص
لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه انما يصير مأمورا عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل من الاخر ورح فيكون الاخبار بحصول الامر
غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد رضوا على ان المأمور يجب ان يعلم كونه
مأمورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مأمورا قبلها وان لم يكن
مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا
بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بالايطاق وانما اخذ من قاعدتين
احدهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان التكليف قبل
الفعل فعلنا ان المذكور هنا عكس نذهب الاشعري الخامس ان الامام
في الحصول لما قرر جواز التكليف بالايطاق استدل عليه بوجوه منها ان
التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل
الفعل وذلك تكليف بالايطاق وذكره في المنتخب وهو مناقض لما ذكره
هنا قال العترة في شرح الحصول وهذه المسئلة من اغمض
مسائل اصول الفقه والله در الامام اى امام الحرمين حيث
قال في البرهان والذباب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
اى هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامام في كتابه الاحكام التكليف
ثابت قبله اى قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بالاقدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يمتنع هذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

کما نقله عنهم امام الحرمین فی الشال والامم فخر الدین فی معالم اصول لیز
 وکذا کتب علی امام الحرمین فانه قال ومن النصف من نفسه علم ان معنی القدرة
 هو التمكن من الفعل وهذا انما یعقل قبل الفعل وقد یجاب بان التکلیف الذی
 اشتنا قبل المباشرة لیس هو التکلیف بنفس الفعل حتی یلزم ان یکون
 تکلیفًا بما لا قدرة للمكلف علیه بل التکلیف فی الحال ای قبل المباشرة
 انما هو بالیقاع بفعل فی ثانی الحال ای حال المباشرة واجاب عنه صاحب
 المنهاج بان الایقاع المكلف به انکان بنفس الفعل فالتکلیف به محال
 فی الحال ای قبل الفعل لانه یلزم من امتناع التکلیف بالفعل قبل التلبس به امتناع
 التکلیف بالایقاع لان الغرض انه هو انکان الایقاع غیر فعل فیعود النظام الی
 هذا الایقاع فنقول هذا الایقاع المكلف به بل وقع التکلیف به حال وقوعه وقبله فان کان
 حال وقوعه فیلزم ان یکون التکلیف حال المباشرة وهو المدعی وان کان قبله
 فیلزم ان یکون مکلفًا بما لا قدرة له علیه لان القدرة مع الفعل فان دتا لولا
 التکلیف انما هو بالیقاع هذا الایقاع فننقل الکلام الیه ویودی الی التسلسل
 او ینتی الی ایقاع یکون التکلیف به حال المباشرة وهو المدعی قال الاستو
 فی شرح المنهاج والذی قاله ضعیف فان قول الخصم انه مکلف فی الحال
 بالایقاع فی ثانی الحال لا شک ان معناه ان التکلیف فی الحال
 والمكلف به هو الایقاع فی ثانی الحال وهو زمان القدرة فکیف یصح الاعتراض
 بما قاله وکانه توهم ان المراد ان الایقاع مکلف به فی الحال لیس كذلك
 وتبضع هذه المسئلة ذکرها الامام فی المحصول عقیب هذه المسئلة فقال

اذا قال اسيد عبده صم غذا قال لا متحقق في الحال بشرط بقاء المامور
 قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيد سيموت غذا فهل يصح
 ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غذا بشرط حيوة فيه خلافت قطع القادر
 ابو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقدا تضح به هذه
 المسئلة انه يصح ان يومر الآن بفعل في ثانی الحال فينقطع التكليف بعد
 اى بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقاء التكليف حال الفعل بل هو
 اى التكليف باق حال حدوث واثباته حدوث الفعل لا يتقطع قال به
 اى بقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري وهو اے
 ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل باطل لانه اى
 هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق حين وجود المطلوب
 وهو اى بقاء الطلب حين وجود المطلوب كما تنبى انه باطل لان
 الطلب يتدعى عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب كيف يبقى الطلب
 هذا ما خود مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان اراد تجنيز التكليف
 باق في تكليف بايجاد الوجود وهو محال لعدم صحة التبدل فتنتفى فائدة التكليف
 انتفى وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان تجنيز التكليف باق بعد
 فو باطل لانه تكليف بخير الممكن لانه تكليف بايجاد الوجود وهو محال ولانه
 تنتفى فائدة التكليف وهو التبدل لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك
 واما عند تحقق الفعل فتلا انتفى وقال الفتازاني في شرح اشرح واما
 ما ذكر في امتناع بقاء تجنيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف

لما ذكره الطحاوي
 من انه لا يمتنع قول
 ابن الحاجب ان راد في
 التكليف بان يتحقق
 بقاء المامور في حال
 فعله وانما النزاع
 في بقاء التكليف
 من الاشعري من بقاء
 التكليف حال حدوث
 الفعل باطل لانه
 هذا القول كما نقول
 اى كقولنا بان الطلب
 باق حين وجود
 المطلوب وهو اى
 بقاء الطلب حين
 وجود المطلوب
 كما تنبى انه باطل
 لان الطلب يتدعى
 عدم المطلوب
 فاذا وجد
 المطلوب كيف
 يبقى الطلب
 هذا ما خود
 مما ذكره ابن
 الحاجب في
 المختصر
 بقوله وان
 اراد
 تجنيز
 التكليف
 باق
 في
 تكليف
 بايجاد
 الوجود
 وهو
 محال
 لعدم
 صحة
 التبدل
 فتنتفى
 فائدة
 التكليف
 انتفى
 وشرحه
 القاضي
 عضد
 بقوله
 وان
 اراد
 ان
 تجنيز
 التكليف
 باق
 بعد
 فو
 باطل
 لانه
 تكليف
 بخير
 الممكن
 لانه
 تكليف
 بايجاد
 الوجود
 وهو
 محال
 ولانه
 تنتفى
 فائدة
 التكليف
 وهو
 التبدل
 لانه
 انما
 يتصور
 عند
 التردد
 في
 الفعل
 والترك
 واما
 عند
 تحقق
 الفعل
 فتلا
 انتفى
 وقال
 الفتازاني
 في
 شرح
 اشرح
 واما
 ما
 ذكر
 في
 امتناع
 بقاء
 تجنيز
 التكليف
 حال
 حدوث
 الفعل
 من
 انه
 تكليف

بایجاد الوجود و ہو محال فغلطه فان المحال ایجاد الوجود بوجود سابق
لا بوجود محال بهذا الایجاد انتہی و اجاب الابرہی فی حاشیہ شرح
المختصر عما اورده التقایانی بقوله ضمیر ہو عائد الی التکلیف ای طلب ایجاد
ما ہو موجود ممتنع لان الطلب یتدعی عدم المطلوب کما مر لا الی الایجاد لیرد علیہ
ان ایجاد الوجود انما یکون محالاً لو کان التأثير سابقاً علی الاثر کما ہو ذہب المتزلز
اما اذا کان التأثير عین الاثر فی الخارج او مقرونالہ فلا کما صرح بہ فی الموقف
انتہی و اجاب الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر عنہ بقوله قول
جعل ضمیر ہو فی قوله و ہو محال راجعاً الی الایجاد و لک ان ترجمہ الے
التکلیف و وجہ ان التکلیف طلب و الطلب یتدعی مطلوباً غیر حاصل وقت
الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الوجود حسین الطلب محال و انکان وجود
بهذا الایجاد و یکن ارجاعہ الے ایجاد الوجود و توجیہ بان یقال لو کان
التکلیف باقیا عند وجود الفعل و حدوثہ و ہو یتدعی مطلوباً غیر حاصل عند
الطلب فان التکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجب
قبل ہذا الایجاد و ہو زمان التکلیف و الطلب فظہر ان ما اورده رحمہ اللہ
بالغلطہ ناشیۃ مما ذکر الشارح المحقق فقہ کرانتہ و انت تعلم ان ایراد
التقایانی علی کلام الشارح رحمہ اللہ فی کلام الشارح رحمہ اللہ لا
احتمال لان یرجع ضمیر ہو فی قوله ہو محال الے التکلیف بل ایجاد الوجود
متعین للمرجع و ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر و
اما ما یقال تصحیح ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل

ان التکلیف متعلق بالذات بالمجموع ای بمجموع الفعل من حیث هو
مجموع وهو ای ذلک المجموع انما يحدث شيئاً فشيئاً علی
التدریج واما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التکلیف فیلزم مقارنة اُسے
مقارنة التکلیف بالحدوث ای بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الوجود
لان المجموع انما يوجد اذا وجد اجزائه الاخير فاما لم يوجد اجزائه الاخير لم يوجد
المجموع فنع انه ای ان هذا القول لا يتم فی الانبیاء وهی الامور
الموجودة فی الآن الذی هو طرف الزمان الغیر المنقسم اصلاً فانما لا
يحدث شيئاً فشيئاً فليس لها الآن الحدوث فلو بقى التکلیف حال حدوثها
يلزم طلب الوجود فلا يتم قول الاشعري الا فی امور لا تكون انبیاء صرفة
فاسد فساداً ظاهراً لان الفعل اذا كان مستمداً من اجزاء وستم الى الاجزاء
كان الطلب المتعلق به اُسے بذلک الفعل محلاً الى الاجزاء بحسب
اجزاء الفعل وكل جزء من الطلب بازا جزء من الفعل فيتعلق بجزء
من الطلب بجزء من الفعل وكل جزء منه اُسے من الفعل مسبق
بجزء من الطلب فكل جزء من الطلب يكون سابقاً علی حدوث جزء
من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون
مقارنة الحدوث الذی هو فی آن حدوث المجموع وينبغي ان يعلم ان قوله
فنع انه لا يتم فی الانبیاء مدرج فیما ذكره الفاضل مسيرزاجان و
ليس من كلامه والاشاعة انه ایهون اُسے بقاء التکلیف حال حدوث
الفعل قالوا فی الاستدلال علی مذہبهم الفعل مقدور متعلق

به القدرة حينئذ لا يحدوث الفعل لانه اى لان الفعل اثر
القدرة واذا كان الفعل اثر للقدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى
كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيصح التكليف به اى بالفعل حين
حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة
على الفعل فقدر انتفى المانع حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه
مقدورا سيد قلنا في رد هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل
اثرها اى اثر القدرة فانه اى الشان لا تاثير للقدرة
الحادثة في الفعل عند كراهي عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان
القدرة اتحادية عندهم مؤثرة في فعل العبد واذا لم يكن الفعل اثر للقدرة
لم يكن مستلزما ولو سلم ان الفعل اثر للقدرة بنسار على التاثير النصور
المستوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون الفعل اثر للقدرة يستلزم
المقدورية اى مقدورية الفعل حين حدوثه فانه اى فان
الفعل يجب بالاختيار لان الشيء عالم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل
يكون واجبا والواجب لا يكون مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر
للقدرة واستلزم كونه اثر للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور
يصح التكليف به ولا مانع من صحة التكليف الا ذلك اى عدم
القدرة بسبب المانع من صحة التكليف لزوم طلب المطلوب الموجود
مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة و
الكرام الا هو ولكن تلك القدرة موجودة قبل الفعل عندنا اى

لا يحدوث الفعل لان
عدم القدرة المانع
عن الفعل اذ لا مانع
عن صحة التكليف
بالفعل حين
حدوثه فقدر
انتفى المانع
حين حدوثه
وهو عدم
القدرة عليه
لكونه
مقدورا
سيد قلنا
في رد هذا
الاستدلال
لا نسلم انه
اى كون
الفعل اثر
للقدرة
يستلزم
المقدورية
اى مقدورية
الفعل حين
حدوثه
فانه اى
فان
الفعل
يجب
بالاختيار
لان
الشيء
عالم
يجب
لم
يوجد
فاذا
وجد
الفعل
يكون
واجبا
والواجب
لا
يكون
مقدورا
ولو
سلم
كون
الفعل
اثر
للقدرة
واستلزم
كونه
اثر
للقدرة
للمقدورية
فلا
نسلم
ان
المقدور
يصح
التكليف
به
ولا
مانع
من
صحة
التكليف
الا
ذلك
اى
عدم
القدرة
بسبب
المانع
من
صحة
التكليف
لزوم
طلب
المطلوب
الموجود
مسئلة
القدرة
شرط
التكليف
اتفاقا
بين
اهل
السنة
و
الكرام
الا
هو
لكن
تلك
القدرة
موجودة
قبل
الفعل
عندنا
اى

علی التکلیف بالایطاق قلنا فی ردہا الدلیل بانہ منقوض بقدرۃ
 الباری تالیق فانہا ثابتہ فی الازل دون المقدور والا ای وان
 لم یکن منقوضا بقدرۃ الباری ولم یکن قدرۃ الباری ثابتہ فی الازل بدون
 المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور ہو العالم فلم یقال
 ان القدرۃ صفة متعلقہ بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب بل الصواب ان
 یقال القدرۃ صفة لها صلاحیۃ التعلق بالمقدور والایجاد لہ فلا یتدعی
 وجود المقدور قال امام الحسین ومن انصف نفسه علم ان معنی
 القدرۃ ہو التمكن من الفعل وهذا انما یعقل قبل الفعل وقالوا فما لاستدلال
 ثانیاً انھا اے القدرۃ عرض وهو ای العرض لا یبقی زمانین
 کما ہو مذہب الشیخ ابی الحسن الاشعری ومتبعیہ من محققى الاشاعرة والنظام واللحی
 من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفہ وجہور المعتزلة ببقاء الاعراض
 سوے الازمنۃ والحركات والاصوات والبوا علی الجبائی وابناء الوہدیل
 ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات فلو
 نقضت القدرۃ علی الفعل المقدور لعلمت عند حدوث الفعل
 المقدور لان زمان حدوث الفعل غیر زمان ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث
 الفعل بقیۃ زمانین فاذا اعدمت القدرۃ عند حدوث الفعل المقدور فلم یتعلق
 القدرۃ بالفعل المقدور وهو مستحیل کذا اقرره امام الحسین فی البرہان الشال
 قلنا فی ردہا الدلیل باننا لا نسلم ان العرض لا یتقی زمانین اذ لم یقیم علیہ دلیل
 نعتمد علیہ ولو سلم عدم البقاء ای عدم بقاء العرض زمانین لکن الذی

ای قدرۃ الباری
 یتنقض بالفعل المتناہ
 کہ یثبت فی کل وقت
 بحسب الکلیۃ فی قولہ
 علی قدرۃ الباری
 علی قدرۃ الباری
 کہ ہا ہونہا ہونہا
 ان وہا ہونہا ہونہا
 بالعرض الہی
 رحمہ اللہ تعالیٰ

يقول به لا يقول بزواله لانه بدل بل بحسبته اشأله فالشروط المتعلقة بالفعل
 المتقدرة والتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى متواردة الامثال ونوع
 لا تنعدم بتقديمها لبقائها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال
 ثالثا لا يمكن الفعل قبله اى قبل نفسه والا يلزم تقدم اشئ على نفسه فلا
 يكون الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اى
 هذا الدليل فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة البارئ تعالى وايضا وصف
 القبلية على نفسه ممتنع بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل
 زمان وجوده في غير استحيل بل ضرورى والا يلزم الانقلاب من الامكان الى
 الامتناع والانقلاب ممتنع كذا في شرح استاذ الاستاذ وغيره من اشرار
 فرع المسئلة .. القدرة الواحدة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المحققين
 بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدرات العبد
 متضادة كانت او غير متضادة خلافا لهما اى للاشعرى واكثر اصحابه فان
 القدرة عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لامعابان تكون نسبة القدرة
 الى الضدين سواء ولا بد لا بان تتعلق اولا بصدق ثم بصدق آخر بناء على ان القدرة
 عندهم مع الفعل ولازمه له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين
 معا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت
 بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي
 تعلقت به آخر ابل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا
 متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البديل بل القدرة الواحدة لا

له قد يسلط
 وسواء كان يكون
 نسبة الى الضدين
 سواء بالامان
 يتحقق او لا
 فيكون
 نسبة الى الضدين
 في قدرة واحدة
 فيكون
 في قدرة واحدة
 فيكون

تعلق الابدقودر واحد ذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجد عند صدور
 احد المقدورين من تغير لما نجد عند صدور الآخر بخلاف الماتريديّة واكثر المعتزلة
 فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلّقها
 بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابى بلشّم من المعتزلة
 متردد تردوا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلّق بجميع متعلقاتها كالاتّفاق
 والارادات ونحوها ودون القدرة القائمة بالحوارج فانها لا تتعلّق بجميع مقتدوراتها
 من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة من قدرة
 القلب قدرة اجوارح يتعلّق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى
 وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة اجوارح يتعلّق بمبتلقاتها
 التي هي افعال القلوب والحوارج جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في متعلقات
 الاخرى لعدم الآلة اى يمتنع ايجاد افعال اجوارح بالقدرة القائمة بالقلب
 لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة
 رابعة القدرة القلبية تتعلّق بمبتلقاتها معادون القدرة العضوية فانها تتعلّق
 بافعال اجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندى من المعتزلة
 وكثير من الاشاعرة تتعلّق القدرة السحادة بالفدين بدلا لانساعا وجمعت المعتزلة
 على ان القدرة الواحدة تتعلّق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على
 تعاقب الازمنة والافات مع اتفاهم باسمهم على انه لا يقع بتلك القدرة
 الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد وفق الامام الرازى في المباحث
 المشرقية بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجميع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة

باليسر لمحصل السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات
 المالية للابدنية لان ادارتها اشق على نفس من البدنية اذا لمال محبوب
 النفس في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والاولى
 اى القدرة الممكنة ان كان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع
 ارادة الفعل غالباً على النظم كوقت الصلوة قبل التضييق فالواجب على
 القادر الاداء للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عيناً اى عين ذلك
 الفعل لا خلفه فان فات الاداء بلا تقصير بان تام عن الصلوة مثلاً او
 نسيها حتى انقضى وقت ادارتها لم ياتر وجب القضاء ان كان له اى لهذا
 الواجب خلفه الا اى وان لم يكن له خلف كصلوة العيد مثلاً فلا قضاء
 ولا اثر وان قصص بتقويت الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلاً ولم
 يؤد عمداً من غير نوم ولا نسيان مع التذكر انتم هذا القادر مطلقاً سواء كان
 لهذا الواجب خلفه او لا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم يكن
 الفعل بها مع العزم غالباً على النظم وجب الاداء للفعل لا بعينه بل ليتبين
 القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه مندرج وجوب الاداء عند
 المحققين كذا في التقرير كالاھلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث لا
 يسح اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة المحتض وبلوغ الصغير في الجزء
 الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسح اداءه فالصلوة واجبة عليهم لا الاداء
 بل بقضائها ونهاذهب جمهور الحنفية خلافاً للنفس فانه يقول ان قضاء
 الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لا اعتبار

اى لا اعتبار زفر في وجوب القضاء الا بهيئة قدر ما يحتمله الاداء اى في
 مقدار الوقت الذي يحتمله الاداء فعند فوت الاداء فيه يجب القضاء عنده و
 في التحسين لابن الهمام استدلالاً على نذهب جمهور الحنفية وروا على زفر
 لانه لا قطع بالاخذ لا مكان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى الشمس
 يعني لا قطع بان ذلك الجزء الذي تمتث فيه الالهية آخر الاجزاء بل كل جزء
 يتوهم معه انه ليس آخر اى جزء كان منه سلامة آلات لفعل يجب عنده
 التسليم اقول رد المانع التحريم يلزم ممانى التحريم لا يقطع بالتضييق اى
 يكون الوقت مضيقاً بقيام احتمال الامتداد واما حال انه قد يقطع بالتضييق
 بوصول الشمس الى قريب من الاقتراف بالضرورة كما هو ظاهر على اكل فعدم
 استطاعه بالتضييق باطل والا يلزم اجتماع التقيضين وبطلان اللازم فيتلزم بطلان
 الملزوم والمتيقن عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضييق وتمنع الضرورة غاي
 يعمل على خلافة بل الظاهر ان الحركة الفلكية ان كانت على ما يراه الفلاسفة
 فالقطع بالاخير والتضييق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام شمس بالامتداد
 في الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة في الهيئة والافهم
 يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائمة على نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع
 بل بالعقل بحجتها سكون وبطوره الحركة في كل لحظة وايضا اقول في الرد على
 اما بازدياد الاجزاء فيتمتع الوقت حينئذ ولا نزاع فيه اى في
 اتساع الوقت بل النزاع في التضييق اذ الكلام في الجزء الاخير على تقدير
 الازدياد لم يبق الاخير اخيراً او الاستدوا بالمد والبسط في الجزء الاخير

تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القيل بترتيب القضاء على نفس الوجوب
 لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة وحاصله على ما ذكره
 نظام الملة والدين في اشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب وهو لا يقتضي
 القدرة كما في النائم والمنعنى عليه فالجبر الاخير فيه تجب الصلوة باصل
 الوجوب واذا لم تحصل تنقل الحكم الى القضاء او على وجوب جز من الاداء
 كما في النفل اذا فسد لان النفل بعد الافساد انما وجب قضاءه صيانة لما
 وجب عليه بعد اشرع وهو الجبر المؤدى وكذا في الجزر الاحسير من الوقت
 وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعة لكن يجب فيه جبر من
 الواجب واذا لم يات بجبر من الواجب فيجب عليه القضاء اداء بحق ما
 وجب الا ان الوجوب في النفل بالشرع وهما قبله فتدبر بعد
 اشارة الى انه لا دليل على وجوب جبر من الواجب لان الشرع
 انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة التي يجب
 يسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتعقيد بها اى بهذه
 القدرة الوجوب ويشترط بقار هذه القدرة بقار الواجب فما دامت القدرة
 باقية يبقى الوجوب واذا افاقت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة ولم
 يبق واجب بخلاف الممكنة اذ لغواها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل
 سقط الاثم وان لم يفت دراصلا بقية الذمة مشغولة ويواخذ في الآخر
 ولذا حكموا ببقار الحج مع فوات الزاد والراحلة فانما فدية ممكنة وكذا لا
 تنقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها فدية ممكنة اذ لا

اعتناء الامن الغنى كذا في شرح أستاذ الاستاذ وذكر التقاذا في
التلويح فم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداً كانت شرطاً
محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاء البقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود بشرط
الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط في معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يحجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاشترط في القدرة الميسرة واوجبه بصفة اليسر فاشترط دوامها نظراً الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشترع الا بتلك الصفة
فهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى
كالزكاة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المؤدى في الزكاة
شيء قليل من كثر لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين مئة بعد الحول
ولهذا اى لكون وجوب الزكاة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكاة بالهلاك
اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن يعني بعد ما تمكن من اداء الزكاة بعد
الحول ولم يؤد حتى يهلك المال لم يمتنع الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً
للشافعي واما اذا لم يتمكن بان يهلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان
قيل ففي صورة الاستهلاك بان يفتق المال في حاجة او يلقيه في البحر قد تهافت
القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب لضمان فجاوبه ان شرط بقاء القدرة الميسرة انما

على قدره ولا يتعد
او خلافاً لما في رواية
على الاستسكان وجه
الفرق انما ان لا يتعد
تسقط في الزكاة
فصل القدرة في الزكاة
بأنه لا يتعد الزكاة
المستحق في الزكاة
انما هو عند الدخول

فات عنه الصلوة مثلاً فترك قضاءها إلى آخر وقت الحيوة بلا عذر بناه على
 ان القضاء موسع ينبغي ان لا ياثم لان الوقت الآخر وقت فيبقى لا يسع الفعل
 فيه فقد قاتت القدرة فالقضاء غير واجب وترك غير الواجب لا ينفى
 إلى الاثم وقد جمعوا على التاثير اي تأثيم التارك للقضاء بعد
 ما فات عنه الاداء ولا يخفى عليك ان القدرة الممكنة للقضاء عند الشاطين
 ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض اوقاته وقد تحققت
 في صورة الترك بلا عذر فالتاثير يتحقق وتدرج متجددة ثم كان يرد على عدم
 اشتراط القدرة للقضاء انه ينفى إلى تكليف ما ليس في وسع العبد قد قال
 الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها اجاب بقوله فيحصل يكلف الالة بالاداء
 وقد خصصه بالاداء بنصوص قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام
 اخرج قضاء الصلوة كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
 فليصلها اذا ذكرها فان تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول
 في رد هذا الدليل اذا وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير
 من الوقت بان صار اهل فيه فالاداء غير متدور له وعدمت القدرة
 في القضاء بان مات قبل القضاء فالتاثير لازم على مذاهب الحنفية و
 هو مشكل لعدم تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتاثير
 بترك الواجب انما يتفرع على التقصير وكون تاخير القضاء جائزاً
 لان القضاء موسع ولا تاثير به بالجائز ويقال في توجب الاثم مدار
 الاثم على نفس الواجب لا على وجوب الاداء كما فهم المعترض من

الحق في نصوص قضاء
 الصلوة في الصوم
 تعالى فعدة من ايام
 قضاء الصلوة والصوم
 نام من صلوة او نسيها
 فليصلها اذا ذكرها
 فان تلك النصوص
 شاملة للقادر وغيره
 اقول في رد هذا
 الدليل اذا وجب
 الواجب كالصلوة
 في الجزء الاخير
 من الوقت بان
 صار اهل فيه
 فالاداء غير
 متدور له
 وعدمت القدرة
 في القضاء
 بان مات قبل
 القضاء
 فالتاثير
 لازم على
 مذاهب
 الحنفية
 وهو مشكل
 لعدم
 تقصير
 المكلف
 في
 الاداء
 لانه
 غير
 مقدور
 له
 والتاثير
 بترك
 الواجب
 انما
 يتفرع
 على
 التقصير
 وكون
 تاخير
 القضاء
 جائزاً
 لان
 القضاء
 موسع
 ولا
 تاثير
 به
 بالجائز
 ويقال
 في
 توجب
 الاثم
 مدار
 الاثم
 على
 نفس
 الواجب
 لا
 على
 وجوب
 الاداء
 كما
 فهم
 المعترض
 من

هذا هو المكلف الذي
يقوم المكلف قد يتوقف
على الاشتغال بالان يكون
به مكلف والا لزم الاداء
وعدم تكليف الكفار
المداخلة

الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب يتحقق وهو
قد يتحقق عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا نفس الوجوب
ولما كان نفس الوجوب يتحققا ومتقضاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل
اشتم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب
عن وجوب الاداء فتأمل انتهى وتقاتل ان يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلايتوهم من اول الامران المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو بهنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك
كذا فى شرح نظام الملة والدين مسئلة فهذه المكلف الخطاب
شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران
وغيرهم عندنا اى عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
وبه قال كل من منع التكليف بالاحمال كما نص عليه القاضى عيسى بن عيسى
المختصر والمراد بعنهم المكلف بصورة بان يتصور الخطاب قدرا يتوقف عليه الاشتغال
لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم
يكن الكفار مكلفين كذا ذكره التتازانى فى شرح الشرح والابهرى فى حاشية
شرح المختصر بالزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والافرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من

باب الرابع في المحكوم عليه

العلم والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية
 شرح المختصر واما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا
 ذكر العلوي في حاشية شرح الشرح وقيل اشتراط الفهم للتكليف متقوض بالتكليف
 بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى وادقلا جاتزان يكون مجاردا
 بعد حصول الامتناع بتحصيل المحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع
 على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
 فقد كلف بشئ وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
 الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط
 لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف بالخطاب شرط التكليف الا في اول
 الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكرنا تارة في شرح الشرح فعلى هذا
 اى على ارادة تصور الخطاب قد رايه توقف عليه الامتناع من فهم الخطاب
 لا التصديق به لاحاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
 حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب عنه ابن التلمسان في ثم القرائن
 بان الامر بالمعرفة التفضيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية ووافقنا في الاشتراط
 بعض المجوزين لتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء
 وهو معدوم ههنا نص عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضى عصفه في شرحه وفي البير
 واهقنا اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج
 ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا التكليف الغافل لكن الاستغنى في

شرح المنهاج تعقبها بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فلا شحري بهنا
 قولان نقله ابن التلمسانى وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
 الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امثالاً اى لابل
 وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتداء
 اى لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقة كما يراه قائل التكليف
 بالمحال و هو اى طلب الوقوع امثالاً او ابتلاء من لا شعور له به اى
 بالطلب محال لانه اى طلب الوقوع امثالاً او ابتلاء وقوع العلم اى
 علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص هو لا يعلمه باطل ضرورة وطلب المحال
 محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث فتكليف بالافهم
 له يكون محالاً وذكر استاذ الاستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض من قائل التكليف
 بالمحال لانه لا يسلم على ربه ان طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدلوا بهذا
 فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف من لا
 شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة قتال وفي قوله فتاى
 بعد اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعري كلام الفاضل ميرزا جان
 في حاشية شرح الحق قيل في حاشية شرح المختصر ميرزا جان اللازم
 من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا يفهم بشرط عدم الفهم
 اى عدم فهمه محال لا في زمان عداه اى عدم الفهم اذا الفهم في
 في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم في زمان
 عدم فهمه تكليفاً بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر
وكذا بالفعل المأمور به من ضرورية ريات حقيقة التكليف ضرورة
تصور الامتنال والابتداء فوجوه اى وجود التكليف بدون اى بدون
العلم محال لانه وجود الشرط بدون اشروط هو محال في المحال محال في جميع
الافاق فالتكليف بدون الفهم محال في وقت عدم الفهم وان كان
الفهم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة
الفهم بل على فقدانه واستدل في مختصر ابن الحاجب وتخريجه ابن الهمام
وغیره بما يدل مزيف على ان الفهم شرط التكليف بانه لو صح تكليف
من لا يفهم لصر تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير وغير ما
اذ لا مانع عن التكليف يتدرو ويتخيل اى يتصور في البهائم الاعدام
الفهم وهو اى عدم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم
للتكليف قيل في شرح الشرح ان هذا اى عدم كون مانع يقدر في البهية
غير عدم الفهم معلوم بالضرورة فلا يرد المنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط
آخر وقيل في حاشية ميرزا جان لتزيف هذا الاستدلال يمكن ان يقال
هذا ممنوع بل لعل لما يقع عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم
لا فهم المكلف به ولا نزاع في اشتراط اى في اشتراط اصل الفهم واستعداده
ولا يوجد اصل الفهم واستعداده في البهائم بخلاف ذوى العقول فقياس
البهائم على ذوى العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لا نزاع في
اشتراط بل فيه اى في اشتراط نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

الحق قوله لما ثبت اى
العلم محال لان العلم
بما هو من مقتضى حقيقة
التكليف ليس من مقتضى
الجهل بل من مقتضى
حقيقة ضرورة ان
بدون الامتنال متوقف
وغيره اذ من ادعى الاشكال
بان الامتنال لا يستلزم
فهم التكليف بل يستلزم
اشعار بالامر في شئ
على من هو التكليف احوال
فقد نزل في هذا
الكلام في حق التكليف
والصحة كما ان عدم
عدم الفهم لا يمنع من

انہم للتکلیف ہم المجوزون للتکلیف بالمحال لا غیر ہم وتکلیف من لا استعداد
 له لیس یا بعد من التکلیف بالمحال فہم لا یمنعون عن تجویز تکلیف من لا استعداد له
 قال استاذ الاستاذ فی الشرح ہذا غیر واثق ان ہذا القدر لایکفی فی ثبوت
 النزاع بل لا بد من نقل فان ظفر فلا دخل لکونہم مجتہدین والا فلا وجہ له بل
 الحق فی تزییف ہذا الاستدلال علی رأیہم ای علی رأی المجوزین للتکلیف
 بالمحال منع بطلان التالی یعنی قولہ صح تکلیف البہائم یا نا لانہم عدم
 صحتہ تکلیف البہائم فان تکلیف البہیمة بشئ لیس بعد من تکلیف
 الانسان بالجمع بین النقیضین واذ جوزوا ہذا فلا بعد عنہم ان یجوزوا ذلک
 قال استاذ الاستاذ فی الشرح واما علی ما ہو الحق فی الواقع فلا مساع
 للمنع فان بطلان التالی ضروری وجمع علیہ علی ما نقلوا انہ لانزع فیہ قال
 اتقی السبک فی شرح المنہاج الحق الذی یرتضیہ مذہبنا ان من لا یفہم انکان
 لا قابلیۃ له کالبہائم فامتناع تکلیفہ مجمع علیہ علی ان عدم استعدادہ ای
 استعداد انہم فی البہیمة مع تماثل الجواہر کلہا انسانا کانت او بہیمة
 لان کلہا مؤلفۃ من جواہر فردۃ لا غیر والروح ایضا جسم مؤلف منها عند اکثرہم
 لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لا قصور من جهة القابل کما عرفت وحکم
 الافراد المتماثلة واحد یعنی ان کل ما یصح علی واحد یصح علی الآخر فلما تحقق
 الاستعداد فی الانسان تحقق فی البہیمة و ایضا مع ان کل شیء یخلق اللہ
 تعالیٰ اختیارا لا یجبا با محل تامل فان اللہ تعالیٰ قادر علی کل
 ممکن وہو علی کل شیء قدیر فهو قادر علی ان یجعل البہیمة فاہمۃ ففی البہیمة

فیندر بہ احد لان مبناہ اسی مبنی احد علی الدار ءای الدفح حتی لامکان
 امانی وجوب احد من الاحکام فالمعتبر ایضا عنده اختلاط الکلام حتی لایترد بکلمتہ
 الکفر ولا یلزمہ احد بالاقرار بما یوجب احد ولما کان یروانہ اذا کان فی الآیۃ دلیل
 علی ان السکر لا ینافی الفہم فما معنی قوله تعالیٰ حتی تعلموا ما تقولون فی آخر
 ہذہ الآیۃ فانه یدل علی ان السکاری الذین خطبوا بترک الصلوۃ حالۃ السکر
 غیر عالمین ما یقولونہ اجاب بقوله ومعنی حتی تعلموا ما تقولون حتی یتقنوا
 ما تقولون لا حتی تفہموا ما تقولون حتی یقال انہ یدل علی ان السکاری
 الذین خطبوا بترک الصلوۃ حالۃ السکر غیر فہمین ما یقولون بہ لان احکم وانفہم
 مترادفان فیما فی السکر الفہم واذا کان معنی العلم یقین فلا ینافی السکر مطلق العلم
 الذی ہو مرادف للفہم بل ینافی العلم یقینہ ہذا الذی ذکرنا تاویل فان العلم
 فی اللغۃ یقین الواقعی ولا مضائقہ فیہ لا تفسیر فانه بالرأے حرام والقوم
 کابن الحاجب وابن الہمام وغیرہا مجیبین عن ہذا الاستدلال لالتزموا التاویل
 فی قوله تعالیٰ لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری بانہ ای بان قوله تعالیٰ لا تقربوا
 الآیۃ نھی عن السکر لا عن الصلوۃ حالۃ السکر لان النہی اذا ورد علی امر ہو واجب
 شرعاً وقد قید بامر غیر واجب انہی الی غیر واجب فالنہی فی قوله
 تعالیٰ لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری لایكون نہیاً للسکران عن الصلوۃ لکونہا
 واجبیۃ بل نہی صرف الی نہی الصائم عن السکر واذا ورد علی ما ہو واجب بالوجوب
 الشرعی وقد قید انہی الی القید کما فی قوله تعالیٰ ولا تموتن الا وانتم
 مسلمون کذا ذکر الابرار فی حاشیۃ شرح المختصر فالمنع لا تکروا حتی تصلوا

لا یقولہ بارئ من
 السکر فی الآیۃ لا تترک
 السکر اقرب بالصلوۃ لکان
 فانی نہی عن تقرب
 السکر و بطلان الصلوۃ
 بالوضع لا بالانکسار
 حال السکر فانہ فی ما فی
 التقویۃ انہ لا یقبل
 لا یقبل ولا یقبل
 خطا بایضا
 فی حال حرم
 اترک فی حال
 فکان فی حال
 مطلقاً نہی عن
 فی حرمہا
 کہ فی حرمہا
 فی حرمہا

سكاري كقولهم لا تمت وانت ظالم اى لا تظلم فموت ظالما هذا
 اى حذو **مسئلة** المعلوم اى من ليس بموجود بفعل
 بل يوجد فى الاستقبال مكلف وهذه العبارة آسن من قول الامام المحدث
 يجوز ان يكون مامورا وقول ابن ابي حنبل الامر متعلق بالعدم لان التكليف
 اعم من الامر ومثلهما عبارة البيضاوى فى المنهاج المعلوم يجوز الحكم عليه لان
 الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة خلافا للمعتزلة بل سائر
 الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامام فى الاحكام والبيضاوى فى
 المنهاج والقاضى عضد فى شرح المنقصر وابن امير الحاج فى التقرير
 والمراد من تكليف المعلوم المتعلق العقل وهو ان المعلوم الذى علم الله
 تعالى انه يوجب بشرائط التكليف توجه عليه حكم من غير تردد وطلب آخر
 فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا يتعلق بالتخيلى اى ليس المراد
 من تكليف المعلوم تخيلى التكليف فى حال عدمه بان يطلب منه الفعل
 فى حال عدمه بان يكون انهم او الفعل فى حال عدمه كما ذكره ابن ابي حنبل
 فى المنقصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول ليس معنى كون المعلوم
 مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون
 الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك
 الامر فى الغفلة وذكر الامامى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب القديم بذات
 الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعلوم بتقدير وجوده وتبيينه لغيره الخطاب
 فاذا وجد وتبين للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل لنا اى

الحق والحق
 وهو ان المعلوم
 الذى علم الله تعالى
 انه يوجب بشرائط
 التكليف
 هو الذى لا يتغير
 ولا يتبدل
 ولا يتغير
 ولا يتبدل
 ولا يتغير
 ولا يتبدل

للاشاعة على نذهبهم ان المعدوم يتعلق به التكليف والاى وان لم يتعلق
التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا ثابتا فى الازل لتوقفه اى
لتوقف التكليف على التعلق ولو عقليا فالتعلق لا يتفك عن التكليف سواء
كان التعلق من حقيقة التكليف وجزا له كما يشتر به كلام ابن ابي حبيب فى المختصر
او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف فى الازل
لان المتعلق معدوم وكان التعلق حادثا واذا كان التعلق حادثا كان التكليف
حادثا لا ازليا وهو اى التكليف ازلى لان كلامه تعالى ازلى لا متناهي
قيام الاحداث بذاته تعالى يعنى لو لم يكن الكلام ازليا لكان حادثا
وهو صفة له تعالى فيكون قائما بذاته تعالى فيلزم قيام الاحداث بذاته تعالى
وهو ممكن ومن كلامه امر ونهى وخبر وغيره والامر والنهى تكليف فيكون التكليف
ازليا وقد اختلفت العلماء فى الكلام فقالت المعتزلة ان كلامه تعالى
عبارة عن المنظم من الحروف والاصوات المسموعة الدالة على المعانى
المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى كونه متكاملا انه خالق
الكلام فى بعض الاجسام وحتمه وبعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما
فيه من ايهام المخلوق بمعنى الافتراء وجوزه الجمهور منهم ثم المختار عندهم وهو
نذهب ابى باسم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف
ولا يحتل البقاع حتى ان ما خلق برقومه فى اللوح المحفوظ اكتب فى المصحف
لا يكون قرآنا وانما القرآن ما تشره القارى وخلق الله البارى من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة ونذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف

حضور مامور و منہی و لایحوزان نیسب الی اللہ تعالیٰ و تقدس ماہوسفہ
و عبث لانه منزہ عنہما بخلاف اصر الرسول علیہ السلام فان ہناک سامعاً
ماموراً یعمل بہ و ینقلہ الی المامورین المتأخرین قلنا فی جواب ہذا الاستدلال
کہا ہوا المشہور من الجہور رض علیہ التفتازانی فی شرح المقاصد والفاضل زنجانی
فی حاشیۃ شرح المختصر باننا لاسلم لزوم السفہ والعبث وانما یلزم ذلک
ای السفہ والعبث لو کان الطلب للفعل من المعلوم فی الازل تجبیزاً بان
یاتی الفعل فی حال عدمہ و ہو یس معنی کون المعلوم مکلفاً و اما لو کان الطلب
ممن سیکون بان یاتی الفعل علی تقدیر الوجود فلا یلزم السفہ والعبث کما مر
الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فی حقنا اے فی حق المحدثین فی زمانہ الشریف
من المكلفین الذین یولدون الی یوم القیامۃ و بذلک اجواب اندفع ما
قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لسیزاجان ان تحقق التعلق بدون تحقق
المتعلق ممکن ضروریۃ ان التعلق اضافۃ وان الاضافۃ لا تحقق
بدون المضاف الیہ و ہوا مکلف المتعلق للامر والنہی و ذلک ای اندفاع
ما قیل لان الامتناع اے امتناع تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق
فی الخارج فی التعلق المستہجن و ہو یکون بالطلب تجبیزاً و ہو فی تعلق
الامر والنہی بالمعلوم یس بمبراً و اما التعلق العقلی الذی ہوا المراد و یحقق
فی الازل لا امتناع لتحققہ بدون تحقق المتعلق فی الخارج فیکفہ لہ ای
للتعلق العقلی العلم بالتعلق فتدبر لحد اشارۃ الی انہ یلزم من ہذا
ان الکلام الازلی الذی ہو کلام نفسی لایکون فیہ تجبیز التکلیف والکلام

[illegible]

اللفظي فيه تجزئ التكليف فكيف يصح تخرجه بان النفس، لول اللفظي قيل
 في حاشية شرح المختصر ليراجان في رد استدلال الذاهبين الى ان المعلوم
 ليس بمكلف السفه والعيب من صفات الافعال والكلام النفس عندهم
 اى عند الاشاعة من قبيل الصفات اى الذاتية لا من صفات الافعال
 فلا يتصف الكلام النفس بهما اى بالسفه والعيب اقول في جواب
 هذا الرواى اننا لا نسلم ان الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفه والعيب بل بعض الصفات
 ايضاً تتصف بهما كيف والامر طلب اى طلب الفعل من المأمور والطلب
 يتصف بهما اى بالسفه والعيب اجماعاً بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله الكلام
 النفس لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازى قال ان كلامه تعالى في الازل
 خير ورجح البواقي اليه لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب
 والتمنى بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفتازانى في شرح المقاصد وقال
 بعض الاشاعة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
 فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفاً بكذا او يكون الامر معناه الاخبار بفتلة الامام
 في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فخرهم به صاحب الحاصل فنتجته
 البيضاوى في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين
 في اوائل الامر والتمنى في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في مسئلة
 السابعة عشر وفي معالم اصول الدين في مسئلة الثامنة عشر قال في المحصول
 هنا وهو شكل من وجهين احدهما انه لو كان خيراً لتطرق اليه التصديق والامر لا يتطرق
 اليه ذلك الثانى انه لو اخرج في الازل لكان اما ان يخرجه وهو سفه او غيره

وهو محال لانه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ونقص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والا امام في المحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري هذه من الاشاعرة على سبيل التسليم لتوافقه لهم لكني لم
اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه على
الاشعري ذهب اى عبد الله مستخلصا طالبا للخلاص عن الزوم اى لزوم
السمه والعيب الى ان كلامه تعالى ليس في الازل ما اوغيا او غيرهما
من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمنى والترجى والتخزن وانما
يتصف بذلك ويصير احدهم الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث العلاقات
والملاقات بل القدر هو الامر المشترك بين هذه الاقسام وهذه
الاقسام من الامر والنسب والاخبار وغير واحد لا يتوقفها على العلاقات احاد
وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام لكون حدوث بلعبا
قيد الاحداث كذا ذكرنا التفتازاني في شرح الشرح وذكر ابن الحاجب في المختصر
انه اورد عليه اى على مذهب عبد الله بن سعيد قدم الامر المشترك حدوث
الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام والكلام جنس لهذه الانواع
ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون نوع
ما من هذه الانواع فلا يمكن تقدم المشترك مع حدوث الاقسام واجاب
عبد الله بن سعيد عما اورد على مذهبه وقد ذكرنا الجواب من قبل عبد الله
بن سعيد القاضي عصفى في شرح المختصر واختاره التفتازاني في شرح
المقاصد والمقوشي في شرح التحرير بمنعها اى ان هذه الاقسام

الحق في الازل
اعلم ان الاشاعرة يسمون
على ان كلامهم في الازل
كل من هو موجود على ان
الادب منها في الازل
على وجه مخصوص يكون
غيره او بالمرصاد في
الازل على وجه
سليم الى
ذلك في الازل
تقدم الاشاعرة
والابن سينا
يرون في الازل
انه ليس متفقا
الاشاعرة في الازل
يكون في الازل
من عبد الله

انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام انواع الكلام
 بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق باحداث فالكلام ليس
 بنفس هذه الاقسام بل هو عرض لها بحسب التعلق ويحتمل خلوة اى
 خلوة الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقة القول فى رد
 هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر باننا سلمنا ان
 هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام والكلام مقسم
 لها ووجود المقسم بدون وجود قسمه محال وان كان التقسيم باعتبار
 العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود قسمه ما بين هذه
 العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض ووجود المقسم بدون
 وجود قسمه محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون هذه العوارض مستلزم للقول
 بوجود قسمه ما بدون هذه العوارض وهو اى وجود قسمه ما بدون هذه العوارض
 لا يعقل لان قسمه ما شئ مع عارض من العوارض فوجود قسمه ما وجود عارض
 ما فالقول بوجود قسمه ما بدون هذه العوارض قول بوجود عارض ما بدون عارض
 ما ووجود شئ مع عدمه محال ولزمه قسمه ما مع انه اى عبد الله بن
 سعيد قال ان التقديم هو المشترك لا قسم ما هذا خلف اى خلاف لما
 فرضه من قصر التقديم على المشترك فتدبر لعلنا نشارة الى ان التقسيم بالنسبة
 الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض وتقسيم بعد عرض العوارض
 والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم بعد عرض العوارض
 ظاهر لاسترة فيه لان الاول تقسيم من بدو الامر والثاني تقسيم بعد عرض

اخذوا قول جوده
 اقول كان قولان
 اقسامه من العوارض
 والاقسام من العوارض
 لا يكونان اقساما
 بدون اقسام من العوارض
 انما يكونان اقساما
 بعد عرض العوارض
 نعم ما قال

العوارض لا من بدو الا مروهنا تقسيم بعد عرض العوارض ولما كان عوض
 العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات احوادثه لا في الازل لزم ان لا يتحقق التقسيم
 لا يزال بدون قسم ما دام في الازل قبل ما لا يزال فلا عوض للعوارض فلا
 تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود شئ المتقسم بعد عرض العوارض
 في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المتقسم بدون قسم ما وايضا لا يكون
 المعدوم حينئذ اى حين كانت الاقسام عوارض الكلام لا انواعه مكلفا
 اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
 بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد
 اجاب المصنف عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزمه فيندفع عنه يعنى لعل ابن
 سعيد يلتزم عدم كون المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد
 لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك
 لا توجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا
 الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عما يريد على
 ازالة الكلام لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من
 شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيره من الكتب الكلامية وقد قرر
 بعض الشارح كلام المصنف بان ايضا يلزم على مذهب عبد الله بن سعيد ان لا يكون المعدوم
 حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصير امر او نهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
 للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
 والذاهيون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبه

شرط وقوعه اى وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتقار شرط وجوبه
 فان الامر اذا علم انتقار شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عند وقته اى عند
 دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتقار وعلم الانتقار معتبر في وقت الفعل
 لان العلم بالانتقار في غير وقته لا مدخل له في توجيه التكليف وعدمه كما هو اللد تعالى
 رجلا الصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل ام لا قال
 الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين رضي الله
 التاج السبكي في جميع اجوام وقد استبعد الامام الرارضى هذا الخلاف من امام
 الحرمين وفي صورة الجهل من الامر عن انتقار شرط وقوعه كما هو السيد عبده
 بخياطة ثوب غدا جابها عن بقار حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
 ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جميع اجوام وابن الهمام في التحرير وغيرهم في
 غير ما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكرين انه ان
 جهل الامر بانتقار شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة
 متنادلة لا امر السيد مثلا عبده او على المراد ان جهل الامر بانتقار الشرط لا يضر صحة
 التكليف بالفعل المشروط وان كان هذا الجمل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير
 متصور انتى لا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث
 في مسئلة امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف
 بما علم الله تعالى انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كمالا يقع من المكلف اتفاقا
 شرط من شروطه من ارادة قل يمة كإرادة الله تعالى او ارادة حادثة
 كإرادة العبد واثار به الة الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

قال الجمهور في علم انتقار شرط وجوبه
 والامام اى الامام الرارضى
 هذا الخلاف من الامام الرارضى
 امام الحرمين في قول السبكي
 علم انتقار شرط وقوعه
 بان الله تعالى في قوله لا مدخل له
 في توجيه التكليف وعدمه
 كإرادة الله تعالى
 كإرادة العبد واثار به الة
 الخلاف المشهور بين الاشاعرة
 والمعتزلة من ان الافعال

اما مستندة الى ارادة الله تعالى القدسية اوارادة العبد لمحادثة كذا قال الفاضل
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وذكر الابرار في حاشية شرح المختصر
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القدسية وهي ارادة الله
 تعالى لان ما لم يشأ لم يكن وبالارادة لمحادثة وهي ارادة العبد والا لم تكن
 اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القدسية لانهم قالوا وقوع الطاعة
 من العاصي مراد الله تعالى مع انتفاء وقوع المعاصي منه ليس مراد الله
 تعالى مع تحققه انتفاء وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لا خلاف في
 ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع بخلاف في انه ارادة الله او
 ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر
 من ان المراد ارادة الله تعالى قدسية كانت او حاوثة على اختلاف القولين
 فبعد انتفاء ارادة الله تعالى عالم بكل شئ فاعلم بانتفاء الارادة التي هي شرط وقوعه
 وعلى صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء
 شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين ههنا
 منا قضية لما نقلوا هناك من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر
 الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين
 بيني القاضي عند نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر والاجماع
 مستند على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه اي التكليف
 المذكور ممتنع لغية فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي لا
 على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الاستسناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتقار شرط وقوعه عند وقتة في الوقوع اى في وقوع التكليف
 به بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية
 وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفي مسئلة الاجماع
 الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساغه كلام القوم فان
 الاسنوى صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع
 اتفاقا والتفتازانى قال في شرح الشرح بالترقى على قول القاضى عضد والاجماع
 منعقد على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
 دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه في قوله وان ظن
 قوم انه ممتنع غيره استمر راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
 المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق في دفع المناقضة التوفيق بين
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قاله التقي السبكي في شرح المنهاج
 من ان ما علم انتقار شرطه على تعيين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين اطلاق
 التكليف كالحياة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر اليه
 كتحلق علم الله بان زيد الايؤمن فان انتقار هذا التحلق شرط في وجود ايمانه لكن
 السامع يفتنه بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام
 ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على منهج الجمهور
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى تمت
 شرائط وجوبه وعلم الامر انتقار شرط وقوعه عند وقتة لم يعلم احد من المكلفين
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

بما علم الأمر انتقار شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لان ما عدم
 شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح الشرح
 حين ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذا الامكان
 شرطاً للتكليف قلنا في اجواب عن هذا الاستدلال ان شرط الامكان العادى
 اى الامكان الذى هو شرط التكليف ان يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور
 وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه
 بالفعل وهذا تصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب والقاضى عضد
 بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى و
 ليس الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين الشيرازى في شرح المختصر من انه الامكان
 الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فان عنوان الامكان في
 قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا السلم انتقار اللازم اذا الامكان
 الوقوعى ليس شرطاً للتكليف وان عنوانه الامكان العادى لا السلم الملازمة لان
 عدم الشرط بالفعل لا يتأتى في الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل امتناع
 الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا يتأتى الامتناع
 لغيره وقلنا ايضاً في اجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
 بجهل الأمر بعدم الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط
 وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعلمه الآخر فان عدم امكان الفعل الذى
 عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الأمر عالمياً بعدم شرطه
 كما في امر الله تعالى او جابلاً كما في الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تأثير لعلم

الامر او جملة في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اى العلم
 تابع للمعلوم وان كان العلوم ممكنات تتعلق بعلم بامكانه وان كان ممكنات تتعلق
 العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع او عند
 عدم الشرط يمتنع وجود الشرط بل يحجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح
 التكليف بالفعل الذي جهل الامر بتقار شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فتقتضى الدليل
 والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال على مذاهبهم
 ثانيا بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتقار شرطه لصح
 التكليف به مع علم المأمور المكلف بانتقار شرطه لان المانع من عدم
 صحة التكليف بالفعل الذي علم المأمور بانتقار شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
 في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الامر بانتقار الشرط وبين
 ما اذا علم المأمور بانتقار الشرط فلا يصلح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم المأمور
 لكان مانعا في صورة علم الامر وفي صورة علم الامر ليس بمانع عندكم فلا يكون مانعا
 في صورة علم المأمور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتقار
 شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتقار شرط
 الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا سلمنا ان المانع من التكليف
 في صورة علم المأمور بانتقار الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول بل ههنا
 مانع آخر وهو انتقار فائدة التكليف مع علم المأمور بانتقار الشرط وهو الابتلاء
 بخلاف ما اذا جهل المأمور وعلم الامر فانه يمكنه الفعل بوجود الشرط بالنظر
 الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالعزم على الفعل والترك

الاعتقاد اذ
 دخل العلم في
 ان تعلم الامور
 ممكنات تتعلق
 بامكانه وان
 كان ممكنات
 تتعلق بامتناعه
 بل عدم
 امكان الفعل
 لو كان انما
 كان لعدم
 الشرط في
 الواقع او
 عند عدم
 الشرط
 يمتنع
 وجود
 الشرط
 بل يحجب
 عدمه
 بسبب
 عدم
 الشرط
 فيلزم
 ان لا
 يصح
 التكليف
 بالفعل
 الذي
 جهل
 الامر
 بتقار
 شرط
 وقوعه
 وقد
 صح
 اتفاقا
 فتقتضى
 الدليل
 والذاهبون
 الى
 عدم
 صحة
 التكليف
 بالفعل
 المذكور
 قالوا
 في
 الاستدلال
 على
 مذاهبهم
 ثانيا
 بانه
 لو
 صح
 التكليف
 بالفعل
 مع
 علم
 الامر
 بانتقار
 شرطه
 لصح
 التكليف
 به
 مع
 علم
 المأمور
 المكلف
 بانتقار
 شرطه
 لان
 المانع
 من
 عدم
 صحة
 التكليف
 بالفعل
 الذي
 علم
 المأمور
 بانتقار
 شرطه
 لا
 يتصور
 غير
 عدم
 حصول
 الفعل
 في
 الواقع
 وعدم
 الحصول
 مشترك
 بين
 ما
 اذا
 علم
 الامر
 بانتقار
 الشرط
 وبين
 ما
 اذا
 علم
 المأمور
 بانتقار
 الشرط
 فلا
 يصلح
 مانعا
 اذ
 لو
 كان
 مانعا
 في
 صورة
 علم
 المأمور
 لكان
 مانعا
 في
 صورة
 علم
 الامر
 وفي
 صورة
 علم
 الامر
 ليس
 بمانع
 عندكم
 فلا
 يكون
 مانعا
 في
 صورة
 علم
 المأمور
 واللازم
 وهو
 صحة
 التكليف
 بالفعل
 مع
 علم
 المأمور
 بانتقار
 شرطه
 باطل
 اتفاقا
 اذ
 لا
 يصح
 التكليف
 بالفعل
 مع
 علم
 المأمور
 بانتقار
 شرطه
 بالفعل
 بالاتفاق
 قلنا
 في
 جواب
 هذا
 الاستدلال
 باننا
 سلمنا
 ان
 المانع
 من
 التكليف
 في
 صورة
 علم
 المأمور
 بانتقار
 الشرط
 ليس
 الا
 ما
 ذكرتم
 من
 عدم
 الحصول
 بل
 ههنا
 مانع
 آخر
 وهو
 انتقار
 فائدة
 التكليف
 مع
 علم
 المأمور
 بانتقار
 الشرط
 وهو
 الابتلاء
 بخلاف
 ما
 اذا
 جهل
 المأمور
 وعلم
 الامر
 فانه
 يمكنه
 الفعل
 بوجود
 الشرط
 بالنظر
 الى
 اعتقاده
 امكان
 وجود
 الشرط
 فيصير
 مطيعا
 وعاصيا
 بالعزم
 على
 الفعل
 والترك

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار كنهين لكن لم يتقبل ذلك وقد اورد هذا
 السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولتأمل ان يقول
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المتحققة بالاسلام
 دنيا واخرى ومن ثم حكمه باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجزى عليه
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
 الى نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتهى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
 ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر
 في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا يبيح في
 معرفة شبهة والحمد اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام الزيدوي
 والقاضي ابو زيد ثمس الائمة المحلواني وموافقهم بثبوت اصل وجوب الايمان
 عليه اى على الصبي لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية
 البارى تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحته بكون
 المأمور من اهل الفهم بل باسبابه اذ لم يخل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة
 والامر بعد ذلك لا التزام ادار الوجوب في الذمة بسبب الوجوب بسبب وجوب الايمان حدوث
 العالم لا وجوب الادعاء اى لا بثبوت وجوب ادار الايمان عليه لان وجوب
 الادار بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة
 بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف
 ولا خطاب على صبي مجرب لعقل ينتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول
 استاذ الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الادار الذي فيه التكليف
 لا في نفس الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوتة على بصبي العاقل ههنا فاذا
 اسلمه البصبي عاقلاً وقع اسلامه فرضاً لان صحته لا تتوقف على وجوب الادار
 بل على مشروعيته كصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان وقع
 الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متزوج الى حد من نفل بل لا يحتمل لنفل صلاً
 فلا يجب على البصبي العاقل تجديده تجديده اسلامه حال كونه بالغاً كما لا يجب
 على المسافر الصائم في السفر تجديده صومه في احضروها كتججيل الزكاة بعد السبب
 لوجوبها فصار ادار الايمان في حقه كتججيل الزكاة من المكلف بعد سبب وجوبها
 قبل وجوب ادارها عليه فان قيل جواز تججيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل
 وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب
 على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام على كما عرفت فالصبي يصلح
 عذراً في سقوط وجوب الادار لان وجوب الادار مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
 بخذ النوم والاعمار بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
 بحال والبصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو سلمت امرة البصبي وهو
 ياباه بعد ما عرّفه القاضي عليه يفرق بينهما كما ذكرنا التقائهما في التلويح ونفاه
 اي اصل وجوب الايمان عن البصبي العاقل شمس الاشعة السخري كما لفر
 عليه ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على البصبي
 ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم
 اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب شيء بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحلها قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
 الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا
 فالسبب المحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى الاداء كما
 قد ساءه من صوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يجب عليه فانه يصير به
 موديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثانيا بتاني حقه قبل الاداء وذكر ابن ابي حنيفة
 في التقرير فنية اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي نظرا لانا لا نسلم
 ان حكمه اى حكم هل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل ذلك اى
 وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى ان النائم والمغنى
 عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب للاداء عليهما البته فلو
 كان وجوب الاداء من احكام هل الوجوب لم يتحقق الوجوب بهنا بدون وجوب
 الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم هل الوجوب كيف يلزم من انتفاء
 وجوب الاداء انتفاء هل الوجوب وانما حكمه اى حكم اصل
 الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مقظا للواجب
 واما عن توجه الخطاب اليه صحة الاداء مستحقة في العصى العاقل فثبت هل
 الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام في التحرير والاول
 يعنى قول فخر الاسلام اوجه مسئلة العقل شرط التكليف اذ به
 اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب هو شرط التكليف فالقول لا شرط
 الفهم يستلزم اشتراط العقل الذى به الالبية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
 لفظ العقل على معان كثيرة احتج الى تفسيره بما هو المراد منه بهنا فاقول ان كنفية

كقبح الاسلام: عند الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
 نور في بدن الادمي يضيء به طريق يتبدربه من حيث ينتهي اليه درك الحواس
 فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق اللد تعالى عز وجل
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات فتقولهم
 نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك فيضي اى يصير فاضوره
 اى بذلك النور طريق يتبدربه اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
 المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضارتهما صيرورتها بحيث يبتدى القلب
 اليها ويمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب قولهم من حيث ينتهي اليه
 متعلق بابتداء الضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهي اليه ادراك
 الحواس فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقلة
 والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التقاطع اليه والتوجه نحوه بتوفيق
 اللد تعالى وانما لا يتاثر بنفس وتوليده فان الافكار معداة للنفس و
 فيضان المطلوب انما هو بالهام الدسجانه وتعالى كذا في التسليم وذلك
 اى العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة من
 الآثار ولا ينافى التكليف بكل قد من العقل بل رحمة اللد اقتضت ان ينافى
 بقدر معتد به فانيط التكليف بالبلوغ اى بلوغ الادمي حال كونه
 عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلما اعتداد ووجرت
 كونه عاقلا بالصادرة من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد
 كان معتدلا العقل وان كانت متفاوتة كان قاصرا لعقل التكليف اثر عليه

اى على البلوغ عاقلًا وجودا واما قال البيهقي في السنن الصغرى ونحوه
 في المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة و قبلها اى
 قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالقيمين انتهى وكان عام
 الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل في قول
 البيهقي نظرا لانه قد ثبت في الصحاح ان جابر ادا بن عمر رضى الله عنهما عرضا
 على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلها وعرضا
 عليه صلى الله عليه وسلم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها وهذا دليل صريح
 على ان ابهما ولم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام قبل عام الخندق
 بالبلوغ وقول البيهقي تائيدا لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا في بعض الشروح
 وقال بركت الاله آبادى هذا بيان واقع انتهى واذ ثبت اناطتها بالبلوغ
 فلا يجب اداء شيء على الصبي ولو عاقلًا هذا هو مختار فخر الاسلام في هوله
 والقاضى الامام ابى زيد في التقويم وهو الصحيح لان الايجاب على الصبي
 مخالف لظاهر النص كما سياتى ولباطاهر الرواية ايضا كذا في الكشف خلافا
 لابي منصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراق من احنفية والمعتزلة في
 وجوب الايمان اى وجوب ادراك الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه اى
 عقاب الصبي العاقل بنتى كـ اى تبرك الايمان لساواة الصبي العاقل
 البالغ في كمال العقل واما عذر في اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
 عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معروف للوجوب كخطاب
 والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

هذا هو المختار
 من كلام شيخنا
 في القدر المذكور

ان العبد لو جدد لا فعاله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
 تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا
 بلغ عقله يصح هذا المبلغ كان هو البالغ سواء في وجوب الايمان وانما التقاوت
 بينهما في ضعف البنية وقوتها في نظم التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب
 انتهى وايضا فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول يعني المعتزلة
 من حيث الظاهر سوس انهم يجعلون نفس المعتل موجبا وهو لا يقولون
 لموجب هو الله تعالى والعقل محض كالمخطا ينتهي وذكر الامام نور الدين
 في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابى حنيفة رحمه الله وذكر
 الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه قال لا عذر لاحد
 في اجسل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر
 خلقه رب المنة الشرائع فعدو حجة تقوم به حجة وحلافا للقاضى ابى زيد
 الدبوسي حيث قال القاضى ابو زيد في التقويم بوجوب جميع حقوق الله
 تعالى من الايمان وغيره عليه اى على ابنى العاقل لان الاداء سقط
 بعد رايه نقص السبدن والدليل لنا اول قوله صلى الله عليه وآله
 وسلم رفع القلم عن ثلاثة من الناس حتى يستيقظ عن
 نوم وعن الصبي حتى يجتلمر اى يبلغ وعن المجنون حتى يعقل
 رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كمات ال النودى امتناع
 التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون الرفع بالنسبة الى المميز
 بعد الوضع والله تعالى اعلم واجيب عنه بحمل الحديث على الشرائع

دون الايمان كما قال العراقيون وللقاضي ابى زيدان يقول النائم هل
 الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء بعد النوم فلو دل برفع الحكم على
 نفى اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف الاجماع ولما كان يروى
 ان ابى العاقل ذالم يحجب عليه الايمان ينبغي ان لا يعرض عليه الاسلام فلا يضرب
 على الصلوة بعد اسلام زوجته مع انه يعرض الاسلام ولا يضرب
 على الصلوة احاب عنه لقوله وعرض الاسلام عليه اى على الصبي
 بعد اسلام زوجته لصحته اى لصحة الاسلام من الصبي لا لوجوبه
 اى لا لوجوب الاسلام على الصبي وضرب به اى ضرب الصبي
 بعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلوة
 اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها قال الترمذى
 حسن صحيح وصححه ابن حزمية واحكام على شرط مسلم تاديبا ليتخلق باخلاق
 المسلمين وللاعتياد اى ليعتاد الصلوة في مستقبل فروع من
 المنافع كالبرية اى كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وآله
 وسلم تضرب الداية على النفاق ولا تضرب على العثار رواه ابن عدى
 فى الكمال الا انه ذكر انه من منكر عباد بن كثير كذا فى التفسير شرح التحرير
 لا تكليف اى لا للتكليف وكونه مكلفا بالصلوة والدليل لنا ثانيا عدم
 انفساخ نكاح المراهقة اى التى قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا
 فى اللثة واما عند الفقهاء فى التى بلغت ادنى مدة البلوغ وهى سبع سنين
 ولم تبلغ اذا كانت بين البوين سليمين تحت زوج مسلم لعدم وصفه

اى الايمان ينبنى بعدم بيان المراهقة صفة الايمان اذا اعتقلت وتستوصفت بالايمان
 فلم تقدر على وصفه ذكره فى الجاح مع الكبير فلو كان يصيب العاقل مطلقاً بالايمان
 لبانت من زوجها بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر
 على وصفه ينسخ نكاحها اقول وفيه اى فى هذا الدليل انه اى عدم الفسخ
 نكاح المراهقة لعدم وصفه لا يبطل نذهب القاضى ابى زيد لانه لا يدل على
 نفي اصل الوجوب اى وجوب الايمان عن المراهقة العاقلة فيحتل
 ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها وليسقط اداء الايمان عنها بغير الصبي
 فعدم الفسخ نكاح المراهقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب اداء الايمان
 عليها لعدم اصل الوجوب عليها والحجة لنا على القاضى ابى زيد خاصة
 انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه اى على الصبي العاقل ثم سقط
 الوجوب بعد ثبوت عدم الصبي دفعا للحرج اذ لا يتوجه عليه الخطاب
 بالاداء فى حال الصبي والقضاء مستلزم للحجج البين لكان الصبي
 الآتى بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرها من العبادات مؤثما
 للواجب كالمسافر اذا صار رمضان فى السفر واللازم وهو كون
 الصبي الآتى به مؤثما للواجب باطل اتفاقا اذ اكل متفقون على ان
 العبادات التى ياتى بها الصبي العاقل نافذة وحيث لم يقع المؤدى
 عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلاً ولما كان ههنا مظنة
 سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعنى بين قوله لو كان واجبا
 عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبين قوله لكان الآتى مؤثماً للواجب

لا قد اصل
 الوجوب اى
 وجوب الايمان
 ان يكون الايمان
 على وجه
 يصيب العاقل
 على قوله لكان
 اى اصله واجب
 بين عبادات الله

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في
الرباعية عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخيرتين في الرباعية
لا يكون مؤديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله
عن الصبي رخصة اسقاط كسقوط وجوب الركعتين في الرباعية عن المسافر
لعدم الاثم للصبي في اتيان حقوق الله تعالى بالاتفاق وفي رخصة الاسقاط
يكون الاثم في الايتان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعاً ياثم تدبره فانه
دقيق وتيسر اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم
تاثير في كل ما هو رخصة اسقاط كما للمسافر اذا ادعى اربعاً فانه لا ياثم باداء الركعتين
الاخيرتين بل يكون شيئاً بالجمع بين النقل والفرض في تحريمية واحدة وكذا
صاحب الخف اذا دخل المار داخل الخف وغسل الرجلين لا يكون اثماً
لنعم عدم اداء الواجب لازم كلي لرخصة الاسقاط وهو عين المتن ازرع فيه
مسئلة الاهلية اهلية الانسان للشيء صلاحية لصدور ذلك
الشيء وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية للحكم وهي ضربان
اهلية الوجوب واهلية الادار فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق
المشروعة وعليه واهلية الادار عبارة عن صلاحية لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعاً ثم اهلية الادار نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون
عند كونه عاقل بالغاً فيلزم الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور
العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احد هما اي احد من العقل
والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعتوه البالغ وهو البالغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه يشبه كلام المجانين فعقله قاصر وان كان بدنه كاملا بالبلوغ والثابت معها
 اى مع الالهية القاصرة حجة الاداء بحيث لو ادى لفعل صح اداؤه لا وجوب
 الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون مع الالهية المقاصرة ستة ملان
 اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لا يحتل حسنة القبح
 بان سقط حسنة ويصير قبيحا غير شروع بوجه وقبيح محض اى لا يحتل قبيح
 احسن بان يقط قبيح ويصير حسنا مشروعا بوجه وبين بين اى متردد بين
 احسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع
 محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
 شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا
 بوجه وضارا بوجه احسن والاول اى ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يحتل
 حسنة يقبح كالايان لا يسقط حسنة اى حسن الايمان وفيه اى
 في الايمان نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
 والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان محصوم الدم ومحموظا
 عن الجزية ومحترزا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه يترتب عليه
 الثواب واخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان نفع محض
 فيصير الايمان منه اى من يصيب لكون الايمان نفعاً محضاً لا يشوبه
 ضرر واهلية الصبي للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرص ان
 الايمان وحده من يصيب حقيقة فكذلك الحكماء يخلف الوجود بالحكمى عن الوجود بحقيقى انما يكون

للمخرج عنه بالشرع والنجس اى المنع للصبي من الايمان وعدم اعتباره ايمانه
 من الشرع لم يوجب جدل حسن الايمان حسنا لا يمتثل ان يكون قبيحا بمال ولو كان
 مجبورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محققا لا يشوبه ضرر ولا
 يليق بهذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم وحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
 مناط سعادة الدارين ولما كان يرويهنا سوال وهو ان الايمان كيف يكون
 فيه نفع محض مع انه قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثة الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك في انها ضرر ان
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح
 زوجته اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبي المؤمن من مورثة الكافر
 وفرقة النكاح بين الصبي المؤمن وزوجته المجوسية لكفر المقرب اى
 قريب الصبي وهو مورثة وهذا في حرمان الميراث وكفر الزوجة اى زوجة الصبي
 وهذا في فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبي فاما مضنا فان اليها لا اليه لان الاسلام
 شرع عاصم للحقوق لا قاطعا لها فحصل منه كون الضرر في الايمان باننا لانسلم
 ان يدين الضررين الذين يحق للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقائه
 قربه وزوجته كافرين فانها لو لم يهتيا على الكفر بل اسلمت معه لم يحرم الصبي
 من الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد
 من الضررين اعني حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي متكلم بشئ
 الموجب ثبوت ذلك بشئ صحيحة حكم وضع الشئ لذلك الحكم لا حكم يلزم الشئ
 من حيث انه من ثمرته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس بحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانها من
 ثمراته ولو ازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو اى ضرر
 حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبعية اى تبعا لوجوده
 لا قصد اليه ليعنى لزمه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانها من لوازمه لا ان
 يكون الحكم بصحة الايمان لاحله قصد اليه وكه من ثبوت ثبت تبعا لا قصدا
 ولا بعد الضرر التبعي فيكون في الايمان نفع محض مع ان الاسلام موجب
 لارث الصبي من مورثة المسلم فلم يكن لازمه محصورا في حرمان الميراث
 ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله فيتعارض النفع والضرر و
 يتساقطان فيبقى الاسلام في نفسه نفعا محضاً وصار هذا لقبول هبة
 القريب من الصبي يصح مع ترتب العتق اى عتق القريب على قبول
 الهبة ليعنى اذا كان قريب الصبي ذو جسم محرم من الصبي عبد شخص فوهب
 هذا الشخص ذلك لقريب للصبي فقبل الصبي يصح قبوله ملك الهبة ويصير ذلك القريب
 متقفا على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الهبة وقبولها
 تبعا لوجوده لان الحكم الاصل للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
 عليها فالعتق لزم من خارج وهو مملوكية القريب بالتبع والثاني اى ما هو
 حق الله تعالى وقبح لا يحتل قبحه احسن كالكفد فانه قبيح من كل شخص في
 كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقته كحرمة الزنا وحرمة
 شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضار محض لا يشوب
 منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته

ان قوله فلو بالغ
 في دفع الايمان بالسلوة
 به اى انه مع
 الشك والظن
 لا يجوز
 ان يترك
 تركه

وبهته ناله والدليل عليه انه لو ارتد في بصبي وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت
 ردة لو جب قتله بعد البلوغ وعليه اى على عدم صحة الكفر من الصبي
 الشافعي وابو يوسف آخر اوفى المبسوط وهو رواية عن ابى حنيفة
 لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والاخرة استقسانا
 عندنا اى عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام الاخرة
 يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابى حنيفة ومحمد وبين ابى يوسف
 والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه
 وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابى يوسف
 والشافعي في احكام الاخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع الشرك
 حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنس كذا في كشف الكبر
 وذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه والتفقيح متن التوضيح وشبهه تلويح
 والتقريب شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل في احكام الاخرة
 اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل عفى عنه وجعل مومنا
 لصار جاهل بالله تعالى علما به لان الكفر جعل بالبدن تعالى وصفاته واحكامه
 على ما هي عليه واجل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
 فيصح الكفر منه في حق احكام الاخرة لان العفو عن الكفر ودخول الجنة
 مع الكفر ممن يعتبر اواره بعقله وصحة ذلك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل
 وجه الاستقسان ان الكفر محظوظ مطلقا لا يحتل المشروعية بحال
 وبشخص فيستوى فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعدل غير مسموع لان عذر

لا توافقا
 فان كل شئ
 على ان السبابة
 التي ياتي بها
 العاقل بالاصح
 من عند الله تعالى

صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة يلزم للنخس على وجهه لا يبقى في
معرفته شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن أبي راحان في التفسير وصاحب
الكشف البزدوى وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ انما
يحكم برده لتحقيقه منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لاسيما لا يحتمل ان تكون
مشروعة بحال وانما تحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الخطيئة في حقها
لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولاني حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحة ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحج شرعا
فان البالغ مجور عن الردة كالصبي ولم يقط حكمها بعد الصبي لانه لا يقط بعد
البلوغ بعد من الاعذار فلذا بعد الصبي قال الشيخ ابو الفضل الكرماني
انما حكمنا برده ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام مما يوجب من العبد من
اختياره من ذلك متصور الترك منه وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة
فتبين من الصبي امارة اي امارة الصبي المسلمة ويجوز للصبي الميراث
من مورثة المسلم بالردة تبعا للحكم بصحة لان هذه الاحكام من توابعها لا
قصد للضرر في حقها اذ هو غير جائز فلم يصح العقو عن مثل هذا الامر العظيم الذي
لا يحتمل العقول لوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابي
بان ارتداد او حقا به ايا احرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوتها بواسطة لزومها
كذا في كشف البزدوى والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابني حنيفة
ومحمد جهماء التعلق في مسألة ردة الصبي فانما حكمها بصحة ارتداد الصبي في
حق حسان الميراث وقوة الفرقة لم لم يحكم بصحة الارتداد في وجوب

قتل يصبي اجاب عنه وانما لم يقتل يصبي بالارتداد وان صح ارتداده
 عندهما بل قيدا وجس لانه اى يقتل للمرتد ليس بمجرم الارتداد بل
 قتل المرتد بالحسنة لاهل الاسلام ولما لا يثبت لقتل في حق النساء
 وكذا في حق حساب الاعذار كالزمنى والعميان في رواية وهو اى يصبي
 ليس من اهلها اى اهل الحراية لضعف البنية فلا يجب عليه جزاء ما
 كما لا يجب على المرأة لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في
 الدنيا يتبني على الالهية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند
 اسارة الادب مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق
 عقوبة وجزاء على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اسارة الادب
 ما ديب للريضة في المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لاجزاء على الفعل
 الماضي وكذا استرقاقه ليس لطريق اجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح
 غير محصوم محل للتملك كالصبي وذراعه اهل الجبار بهذه الصفة ولا يقال
 زوال العصمة التي هي كرامة يكون لطريق اجزاء فينبغي ان لا نزول عن
 يصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحياة بالموت والغفار
 بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء لطريق العقوبة اليه اشار شمس الانامة
 رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد
 بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقيق معنى التجارية بعد البلوغ و
 لكن في الاستحسان لا يقتل يصبي المرتد بعد البلوغ ويحبر على الاسلام
 لان في صحة اسلامه اى اسلامه يصبي حاله يصبي خلافا بين العلماء

ومن قال ببيعة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه
فكفره ليس بردة عنده فأورث هذا الاختلاف الشبهة في ارتداده
فهذه اشبهت صدرت شبهة قتل فكل من سقط له إذا لم يجد وتندرر بالشبهات
الا انه لو قتل الانسان قبل البلوغ او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة
صحة ردة ابدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرة اذا ارتدت
لا تقتل ولو قتلها الانسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو
حق لله تعالى من ترو دين احسن والقيح كالصلوة واخواتها من العبادات
البدنية كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وسنة
في وقت كالاولقات العينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس
واستوائها وغروبها في حق الصلوة وليوم العيد وايام التشريق في حق
الصوم وحكم هذه انها تقسم مباشرة اى مباشرة الصبي بها للتوابع
اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتباد اى اعتياد اداؤها بعد البلوغ
بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم
على الصبي بالشرع المضي فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضى فيها
واتمامها حتى لو افسد ما عصى ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع
قضاء ما كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي
بلا لزوم مضى ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات
على من انسا عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة

لا والله
شكره
في كل
يوم
واحدة
من
العبادات
والصوم
والحج
والزكاة
والصدقة
والسنة
والفدية
والعتق
والغفران
والجنة
والنار
والجنة
والنار
والجنة
والنار

الملزوم حتی اذا افسد بالاجیب علیہ القضاء فكذا یصی فی نہا المعنی وکذا لک
 لا یلزم علی یصی جزاء مخطوۃ احرامہ ای احرام یصی اذا
 ارتکب مخطوۃ احرامہ کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما هو مخطوۃ
 ممنوع موجب للنجایۃ جزاء ہذہ الجنایۃ لان فی الزامہ ایجاب ضرر وذلک
 یتبنی علی الاہلیۃ الکاملۃ بخلاف ما کان مالیا من العبادات کالزکوۃ
 فانہ لا یصح منہای من یصی ادارہ لان فیہ ای فی ادارہ ضار را
 بالیصی فی العاجل باعتبار نقصان مالہ فیبتنی ذلک علی الاہلیۃ الکاملۃ
 علی القاصرة والرابع ای ما ہو حق للعبد و هو نفع محض کقبول الهبۃ
 والصدقة فان النفع فیہ ظاہر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکہ ولو لم یقبل لم یخل
 والفرقیۃ منتفیۃ تصح مباشرة ای مباشرة القسم الرابع منہ ای
 من یصی لان تصحیحہ ممکن بتار علی وجود الاہلیۃ القاصرة اذا لا ہلیۃ القاصرة کافیۃ
 لا ادارہ ما ہو نفع محض بلا اذن ولیہ ای ولی یصی لانه ای القسم
 الرابع نفع محض والولی انما جعل ولیا لان لا یتضر بالخرامات فتخص
 الحاجة الی الاذن فیما یحتل المضرة واما ما ہو نافع محض فلا یحتاج فیہ الیہ
 کما ان قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرتہ علی مال وقبضہ
 منہا یغیر اذن مولاہ یصح لان حبرہ عما فیہ ضرر او توہم ضرر لہ وهذا نفع محض فی
 حقہ فلا یتوقف علی اذنه ولا ینظر بحجریہ ولذلك اسبغ صحتہ مباشرة
 ما فیہ نفع محض من یصی بغیر اذن ولی یتجب جرۃ یصی المحجور ای
 الممنوع عن التصرف غیر الماذون من ولی افا احبر یصی المحجور نفہ

وعمل مع بطلان العقد اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبي المحجور ان يوجب
نفسه لان الاجارة عقد معاوضة متروك بين الضر والنفع فلا يملكه الصبي
المحجور عليه وانما ذلك الى الولى ولهذا لا يستحق تسليم نفسه بهذا العقد لما
فيه من معنى الضر فاذا عمل الصبي وفرغ من العمل ففي القياس لا اجرة
لان العقد لم يصح ووجوب الاحبيرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفي
الاستحسان وجب الاجر لان هذا العقد يمحض منفعة بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا
العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبي لا يكون محجورا عما يمحض
منفعة مكقبول الهبة والصدقة لان الحجر دفع الضر فقيما لا ضرر فيه بوجه لا حجر
كذا في كشف الزوى وفي التخيير والتقرير ذكر في وجه الاستحسان
لانه اى بطلان عقده بخير اذن وليه الحق الصبي وهو ان يلحظه ضرر لانه
عقد معاوضة متروك بين الضر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولى فاذا عمل
بقي الاجر نفعا محضاً وهو غير محجور فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بلا اشتراط
اسلامه اذا كان لصبي المحجور من العمل حراً حتى لو هلك في العمل له
الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحجر لا يملك بالضمان اما العبد المحجور اذا اجر
نفسه بخير اذن مولاه فتجب له اى لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة اى
سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد في العمل فالقيمة اى فتجب
على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم الغصب
لانه غاصب له حين استعمله بخير اذن مولاه فيملكه بالضمان من حيث
وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان

والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان النفع له من لزوم الاجر بخلاف الصبي الحرفانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحرف لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب للاجر وكذلك اذا قاتل صبي بغير اذن وليه لاشئ له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهل له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربي المستامن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهمة والضمان وانما لم يجتمعا في اى ما دون السهم من الغنيمة لانه غير مجبور عن النافع المحض واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كما لما دون فيه من حبة المولى مع عدم جواز شتمه القتل اى حضور الصبي للقتال بدون الاذن اى اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام في اصوله واثاره صاحب الكشف ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده امان الصبي المجبور صحيح وذلك لايصح الا من له ولاية القتال واذا كان له ولاية القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال الذي عليه ان محمد رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في اسير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اسئلة تفريعات الزيادة فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبي المجبور ليس بصحيح عندها فلم تكن له ولاية القتال وهذا لا يحتمل له شتمه والقتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان المجبر عن القتال لدفع الضرر قد انقلب نفعاً بعد الفراغ فلا معنى للرضخ من الاستحقاق واشار الى ضعف

الرضخ
استحقاق الرضخ
بدون
السهم من الغنيمة
بما ذكره العلامة

هذا الاحتمال ابن الممام في التحريم حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن
 امير الحاج صاحب الكشف في ان استحقاق الرضخ قول الكل على الاصح
 حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل لان الحرج عن القتال لدفع الضرر
 وقد انقلب نقلاً بعد الفراغ منه فلا معنى للحرج عن الاستحقاق انتهى والخامس
 اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق ونحوه من العتاق والصدقة والهبة
 فاستأثر محض في العاجل بازالة ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع
 يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي بنفسه الخامس لو باذنه حتى لو
 طلق الصبي امرأته باذن الولي بالطلاق لا يقع الطلاق كما لا يملكه اى
 الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي كالولي والوصي والقائم
 لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظرات اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في
 حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق
 في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع
 قال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا رحمهم الله ان
 هذا الحكم غير مشروع اصلاً في حق الصبي حتى ان امرأة اى امرأة الصبي
 لا تكون محلاً للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم وهم عندى فان
 الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك
 الطلاق ولا ضرر للصبي قيمه اى في ملك الطلاق واثبات اصل الملك
 وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل به
 ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربما تنشأ من الزوجة مضرات عظيمة

فیجئذ لا ضرر فی الایقاع فلو تحققت الحاجة الیه ای الی ابقاء الطلاق من
جهة لدفع الضرر کان الایقاع صحیحاً من البیہم وبهذا یثبت فساد قول من یقول
انما لو اشتهنا ملک الطلاق فی حقہ کان خالیاً عن حکم وهو لایۃ الایقاع وسبب
انحالی عن حکم غیر معتبر شرعاً کبعض السحر وطلاق البیہم لانما لا یسلم خلوه عن حکم اذ حکم ثابت
فی حقہ عند الحاجة حتی اذا سلمت امرتہ وعرض عنہ الاسلام فابی فسدق بینہما
وکان ذلک طلاقاً فی قول ابی حنیفۃ وحججہما اللہ تعالیٰ واذ ارتد وقعت الفرقة
بینہ و بین امرتہ وکان طلاقاً فی قول محمدؐ واذا وجدة امرتہ مجبواً فخاصمتہ فی
ذلک فرق بینہما وکان طلاقاً عند بعض المشائخ کذا فی الکشف والتقریر والیضا
فی الکشف واذ اکاتب الاب او الوسی فی نصیب الصغیر من عبد مشترک
بینہ و بین غیرہ واستوفی بدل الکتابۃ صار البیہم معتقاً نصیبہ حتی یضمن قیمة
نصیب شریکہ ان کان موسراً و هذا الصمان لایجب الا باعتراف فیکفی بالاہلیۃ القاصر
دون جعله معتقاً للحاجة الی دفع الضرر عن الشریک فعرفنا ان حکم ثابت فی
حقہ عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا یجوز ثبات لان الاکتفاء بالاہلیۃ القاصرة
لتوفیر المنفعة علی البیہم وبهذا ینتفی فیما هو ضرر محض ولما کان یروان اقراض
القاضی مال البیہم ضرر محض لانه قطع المملک عن العین ببذل فی ذمۃ
المستقرض ولا نفع فیہ فهو من القسم الخامس ولا یملک القسم الخامس
علی البیہم غیر البیہم فکیف یملک القاضی الاقراض علی البیہم مع ان
القاضی یملک علی البیہم اجاب عنه بقوله وانما یجوز اقراض القاضی مالہ
مال البیہم من المملکۃ ای الغنی لانه اے اقراض القاضی حفظ وصیائہ

ایقاع وکان صحیحاً
بینین فساد قول من قال
لو اشتهنا ملک الطلاق
کان خالیاً عن حکم
لانما لا یسلم خلوه عن حکم
اذا حکم ثابت
فی حقہ عند الحاجة
حتى اذا سلمت امرتہ
وعرض عنہ الاسلام
فابی فسدق بینہما
وکان ذلک طلاقاً
فی قول ابی حنیفۃ
وحججہما اللہ تعالیٰ
وذا ارتد وقعت
الفرقة بینہ
و بین امرتہ
وکان طلاقاً
فی قول محمدؐ
واذا وجدة امرتہ
مجبواً فخاصمتہ
فی ذلک فرق
بینہما وکان
طلاقاً عند
بعض المشائخ
کذا فی الکشف
والتقریر والیضا
فی الکشف
وذا اکاتب
الاب او الوسی
فی نصیب
الصغیر من
عبد مشترک
بینہ و بین
غیرہ واستوفی
بدل الکتابۃ
صار البیہم
معتقاً نصیبہ
حتى یضمن
قیمة نصیب
شریکہ ان
کان موسراً
و هذا
الصمان لایجب
الا باعتراف
فیکفی
بالاہلیۃ
القاصر
دون جعله
معتقاً
لحاجة
الی دفع
الضرر
عن
الشریک
فعرفنا
ان حکم
ثابت
فی
حقہ
عند
الحاجة
فاما
بدون
الحاجة
فلا یجوز
ثبات
لان
الاکتفاء
بالاہلیۃ
القاصرة
لتوفیر
المنفعة
علی
البیہم
وبهذا
ینتفی
فیما
هو
ضرر
محض
ولما
کان
یروان
اقراض
القاضی
مال
البیہم
ضرر
محض
لانه
قطع
المملک
عن
العین
ببذل
فی
ذمۃ
المستقرض
ولا
نفع
فیہ
فهو
من
القسم
الخامس
ولا
یملک
القسم
الخامس
علی
البیہم
غیر
البیہم
فکیف
یملک
القاضی
الاقراض
علی
البیہم
مع
ان
القاضی
یملک
علی
البیہم
اجاب
عنه
بقوله
وانما
یجوز
اقراض
القاضی
مالہ
مال
البیہم
من
المملکۃ
ای
الغنی
لانه
اے
اقراض
القاضی
حفظ
وصیائہ

مال أصبي مع قلة على الاقتضاء أي الاستيفاء من المستقرض بعلمه
 من غير حاجة إلى دعوى وبينة فإن علم القاضى كاف في الحكم وتحصيل المال
 منه فلا احتمال للمحجوبه عند علم القاضى بخلاف الاقتراض من غير المولى لا تقار
 القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقتراض من القاضى وصار هو مندوبا
 إليه لأن الدين الذي على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعدل العين
 وزيادة لأن القاضى يمكنه أن يطلب مليا على خلاف العادة ويعرضه مال
 اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل بامون عن التوى باعتبار الملازمة وباعتبار علم
 القاضى وأركان تحصيله المال منه من غير حاجة إلى دعوى وبينة فكان
 مصنوعا عن التلف فوق صيانة العين فإن العين يعرضها التلف بأسباب
 غير محصورة فصار القرض لمحقا بهذا الشرط وهو أن يكون المقرض قادرا على تحصيله
 بالمناخ الخاصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضى له ونفعا فيملكه على
 أصبي وضرر من الوصى لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه انتهى قال مولانا
 نظام الملة والدين في الشرح ينبغي أن لا يفتى بهذه الرواية في زماننا لظهور الخيانة
 اليوم في القضاة لأنهم قالوا أن افشاء الخيانة في القضاة يقتضى أن لا
 يفتى بالأجزاء بعلم القاضى بخلاف الأب فإنه لا يملك اقتراض مال أنبه
 أصبي من المولى لعدم القدرة على الاستيفاء لأنه لا يمكن من تحصيل المال
 من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى إلا في رواية يملك الأب
 اقتراض مال أنه أصبي من المولى لأن الأب يملك التصرف في المال
 بنفسه فكان بمنزلة القاضى وأما الاستقرض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير

نقاضين خان رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغيرة قرصاً جازلاً نه يملك عليه
 والوصى لو اخذ مال يهيم قرصاً لا يجوز في قول ابى حنيفة وقال محمد لا باس به
 اذا كان مليئاً قادراً على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلاً عن المنقحة انه ليس
 للقاضي ان يستقرض مال يهيم والغائب بنفسه والسادس اى ما هو حق للضد
 متردد بين النفع والضرر ومحتل لهما كالبيع فانه اذا كان ربحاً كان نفعاً واذا
 كان خاسراً كان ضرراً والاجارة فانه اذا كانت اقل من اجر المثل تكون
 نفعاً في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر المثل كانت ضرراً في حق المستاجر
 وغيرهما من المعامضات التي يؤخذ فيها العوض كالنكاح والكتابة والشركة
 والاخذ بالشفعة والاقرار بالنصب والاستهلاك والرهن فيها اى في
 هذه الاشياء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام راي الولي باجازه
 يندفع الاحتمال اى احتمال الضرر لان الولي لا يرمى المصلحة الا فيما له فيه
 نفع غالباً فالمتحقق بما يتحقق نفعاً فيملك الصبي هذا القسم السادس معه
 اى مع راي الولي لانه دافع الاحتمال المذكور ثم عند ابى حنيفة لما
 انجبر الفصول اى قصور راي الصبي بالاذن اى باذن الولي ورائه
 كان الصبي الماذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا
 القسم بعين فاحش وهو لا يدخل تحت تقويم المقوين مع الاجانب
 باتفاق الروايات عن ابى حنيفة ومع الولي في رواية عنه بخلاف رواية
 اخرى عنه فان فيها لا يملك لان الولي متهم في الاذن بخلاف ان يكون اذنه
 خداعاً منه لا خذلاً ولا كذلك في الاجنبى فينفذ بيع الصبي مثلاً من الاجانب

بغبن فاحش كما يتخذ بيع غيره من البالغين او كما يتخذ بيعه بعد البلوغ
 وان كان لا يتخذ بيع الصبي من الولي بغبن فاحش باتفاق الروايات و
 يتخذ في رواية وعندهما اي عند ابني يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
 هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غير الولي قال
 الباقلاني وقول ابني حنيفة اصح لان استمرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان
 لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظير الذي يظهر لي ان قولهما اي قول
 ابني يوسف ومحمد اظهر فلتيا لكذا في التفسير شرح التحرير لان الاذن
 انما اعتبر شرعاً ليا من من الضر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه لم
 يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الاله آبادي لان الاذن بالبيع
 راجع الى الاذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى مسألة
 سفر المعصية من ابني والا باق وقطع طريق ونحوه لا يمنع الرخصة
 المتعلقة بالسفر قصر الصلوة الرباعية وافتار الصوم عندنا اي عند اصحابنا
 اخفية خلافاً للامة الثلاثة فان سفر المعصية عندهم يمنع الرخصة
 والدليل لنا اے لاصحابنا اخفية على كون سفر المعصية غير مانع
 عن الرخصة الاطلاق اے لطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى فمن
 كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخره في صومه مسلم عن
 ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في الحضر
 اربع ركعات وفي السفر ركعتين ومن سداً احمد وصحاح ابن حبان وصحاح
 ابن حنينة وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم
 كان خطأ كبيراً هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله
 تعالى ومن قتل مومناً خطأ وقوله عليه السلام رفع عن ائمتي الخطأ والنسيان
 ثم قال والخطأ ان يكون عائداً الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى الانسان
 على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في
 كشف البرودي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطأ هو ان يفعل فعله من غير
 ان يقصده قصد اتمامه كما اذا رمى الى صيد فاصاب انساناً ما فانه قصد الرمي
 لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفتازاني في التلويح
 ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطأ يوجب قصد الفعل دون
 قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطأ ان يقصد بالفعل غير
 المحل الذي تقصده الجناية كالمضغطة تسرى الى المخلق والرمي الى صيد
 فاصاب آدمياً انتهى فان القصد باذخال المار الفهم ليس الى الوجه وبالرمي
 ليس الى الادمي كذا في التفسير جائزة عقلاً اي لا يابى العقل عن تجويز
 المواخذة على ارتكاب سيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة
 فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطأ ولا يلحق بجنايته تعالى والدليل على
 اى لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطأ قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا
 ان نسيتنا او اخطانا فان الباري تعالى سئل عن عدم المواخذة بالخطأ فيه
 والا لم يكن امرنا ان نسا له عنه ولو كانت المواخذة بالخطأ غير جائزة
 عقلاً لكانت مستحيلة والسؤال كما يستحيل نفياً باطل لان عدم وقوعه

ضروري فلا فائدة للسؤال لعدم وقوعه والمعتزلة قالوا في الاستدلال على
 عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجناية وهي اى الجناية امتنا
 يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطأ لان الخطأ غير قاصد الى الخطأ فلا جناية
 في الخطأ فكيف يواخذ به قلنا في اجواب المواخذة في الخطأ بعد التثبت لاحتمال
 الواجب الذي يثبت منه خطأ بانفس الخطأ ولا شك في ان ترك التثبت
 والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن نفس الخطأ جناية وقصد اولما كان الخطأ
 مبنيًا عن عدم التثبت الذي هو جناية عدا الخطأ ايجاب جناية فالذنوب كالسموم
 فكما ان تناول السموم يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ كذلك تعاطي
 الذنوب يقضي الى العتاب وان لم يكن عزيمة الا ان فيه اى في الخطأ
 شبهة العدل من اى عدم الجناية واشبهته دارنة من العقوبات فلا
 يواخذ بمحتمل حتى لو زفت اليه غير امرته فوطيها على ظن انها امرته لا يجب
 احد ولا قصاص حتى لو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يجب
 القصاص دون ضمان المتلفات خطأ من الاموال بيان للمتلفات
 احترازاً عن النفوس فلو تلف مال الانسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة
 على ظن انها صيد او اكل مال الانسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان
 مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطياً معذوراً لا ينافي عصمة المحل والدليل
 على انه بدل المحل لا جزاء لفعل انه لو تلف جماعة مال الانسان يجب على الكل ضمان
 واحد كما لو كان المتلف واحداً ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان
 كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاق اى طلاق الخطأ بان اراد

ان يقول مثلاً استنى فخرى على لسانه انت طالق عندنا اى عند الحقيقة كما
هو مروي عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما
هو في الحكم والقضار لا فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرية كما نص عليه ابن الهمام
في التحرير وفتح القدير وقره ابن امير الحاج في المختار خلافاً للشافعية
رحمهم الله تعالى فانه قال بعدم وقوع طلاق المخطى لان الطلاق يقع في الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد القصد في الخطي واذا لم يعتد بكلامه
فكيف يقع طلاقه كما في النائم اذا طلق امرته في حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا في جواب الشافعي نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف
الحكم على وجود حقيقة لان في وقت الحكم على وجوده حقيقة صحيح اذا الغفلة
عن معنى اللفظ كما هي في صورة الخطأ وعدم القصد امر حقيقي بالحق فكيف
يعلم وجود القصد حقيقة فلا يناط الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ
فاقيه ثنين البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد دفعا للمخرج كما
يقم السفر مقام المشقة في رخص السفلان العاقل البالغ لا يفعل الفعل غالباً
الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه وليلاً على القصد بخلاف النوم فان عدم
القصد فيه ظاهر للعلم بيقيناً بان النوم ينافي أصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة في النائم يفتن من غير
مخرج في ذلك كذا في التفسير مسألة الكراهة وهو حمل الغير على
ما يراه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو غلبت ونفسه كذا في التلويح و
التحرير والتحرير وقال شمس الأئمة السرخسي في اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان بغيره فيقتضي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان مصلحة بان
 يضطر الفاعل الى مباشرة المكروه عليه بما يفوت النفس والعضو ولو انما
 لان حرمة كحرمة النفس بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احد هائل ان
 ذلك تهديد وتحويل لا تحقيق لا يكون اكراما اصلا فيفسد الاختيار بجعله مستندا الى اختيار
 آخر لا انه لعدم اصلا او حقيقة القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم بترجيح
 احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في فقهه فصيح والافقاسد
 لعدم الرضا كذلك في التحريرو والتقرير وفي التلويح ومعنى افساده الاختيار
 ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك بحمله على الاقدام على ما اكره عليه
 فيفسد اختياره من هذا الوجه انتفى وغيره اي غير المحي غير اى غيبه
 الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو
 كالجس والضرر وهذا يحتل الوجهين الاول ان يكون مثالا لغير ما يفوت
 النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو
 كالحمل على المكروه عليه والاكراه على شئ بالجس والضرب الذم لا يفضى الى
 تلف عضو وباتلاف الاموال وغيره ما بان لو لم يفعل هذا الامر المكروه عليه
 بجس او يضرب او يتلف ماله او يعال به غير ما في هذا القسم من الاكراه لعدم الرضا
 ولا يفسد الاختيار تمكن المكروه من الصبر على غير ما يفوت النفس او العضو و
 اما تهديده بجس نحو ابنة وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم منه كاخته
 واخيه لان القرابة المتبادرة بالمحرمة بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس باكراه
 لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان جسمه يلحق به من الحزن

لغيره
 نفوت النفس
 قاروا الاستحسان
 الجس والضرر
 ذي رحم منه
 "مما لا يلحقه ضرر"

والنعم ما يلحق بحبس نفسه او اكثر فلما ان التهديد في حقه بذلك ليعدم تمام الرضا
فكذلك التهديد بحبس احد هم كذا في الكشف والتحرير والتقريب وذكر صدر الشريعة في
التنقيح والاكرام وبحبس عنده اے عند الشافعي سوارا نته وفي التسليح لان
في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكرام
ان بخوفه بعقوبة تنال من يدينه لاطاقته بها وكان الخوف ممن يملكه تحقيق ما يخوف
بها فيدخل فيه القتل والضرب لميرح اى الشديدا وقطع العصنو وتخليد السجن
لانطاب السجاء واطلاف المال ونحو ذلك انته وذكر الاسنوي في شرح
المنهاج الاكرام قد يمتد الى حد لا يجار وهو الذي لا يتبع للشخص معه قدرة
ولا اختيار كاللقار من شاة بق وقد لا ينته اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا حالا
تقتلك وعلم انه لو لم يقتله حالا قتله انته وهو اى الاكرام لا يمنع التكليف
بالفعل المكره عليه نقيضه مطلقا سوار كان الاكرام بلجيا او غير بلجى
كما نقص عليه مخز الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح وابن الممام
في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن السكيت في
في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول والامام
في الاحكام والبيضاوى في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكرام يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه وينقيضه في ضمن الملجى وذكر ابن التمساني
في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غير اى غير الملجى يعني
الاكرام في ضمن غير الملجى لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
وقال ابن التمساني في شرح المعالم وهو مذاهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف في الملجأ بعين المكروه عليه ونقيضه ويعتبر في غيره
 اى في غير الملجأ في عين المكروه عليه دون نقيضه اى نقيض المسكوه
 عليه يعنى لا يمنع الاكراه في غير الملجأ التكليف بتقيض المكروه عليه عند العزلة فان
 اكراه على ترك الصلوة بالحبس فالترك غير مكلف به واما الصلوة فمكلفت لها
 والدليل لئلا اى للتحفية القائلين بان الاكراه مطلقاً بلجياً كان او غير بلجى لا
 يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه ونقيضه ان الفعل المكروه عليه وكذا نقيضه ممكن
 في نفسه الفاعل متمكن اى قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه كيف لا يكون
 متمكناً و احوال هو اى الفاعل يختار اخف لمكروهين من المكروه
 عليه والمكروه به فان رأى افضل المكروه عليه اخف من المكروه به يختاره وان راى
 المكروه به اخف من افضل المكروه عليه اختار المكروه به فالفاعل قادر فيصع التكليف
 ولذا اى لاجل ان الفاعل يتمكن على ايقاع الفعل المكروه عليه وعدم
 ايقاعه قد يفترض على المكروه ما اكراه عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر
 فبانتها المكروه بتركه اى بترك ما اكراه عليه شرب الخمر عالماً بسقوط
 حرمة الاباحة في حقه لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والافترام على المباح
 عند الاكراه منرض و قد يجزم على المكروه ما اكراه عليه كقتل مسلم ظالماً
 اى كالاكراه على قتل مسلم ظالماً من غير تقصير موجب للقتل فيوجز المكروه
 على التزك اى ترك قتل مسلم ظالماً كقتل كلمة الكفر اى كما يوجب
 المكروه على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والحاصل ان ما اكراه عليه منرض
 ومباح ورضة وحرام ويوجب على الترك في الحرام والرضة وياثم في النرض

والمباح وكل من الآخر والا ثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل و
عدمه والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياتم ولم يوجب
بالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجب عملاً بالعزيمة وبهذا يقطع الاعتراض
اي اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له
الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه ياتم
فهو معنى الفرض كذا ذكر القنطاري في التلويح وابن امير الحاج في التمهيد
قال المفصلون بين الاكراه الملبى وغير الملبى بان الاول مانع عن التكليف
بخلاف الثاني فانه ليس بمانع عن التكليف في الاستدلال على ان الاكراه
الملبى مانع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وبمقتضيه بان المكروه عليه لاجل وقوعه
من المكروه وضده ممتنع وقوعه من المكروه لانه مضطر في الارتقاء احياء
نفسه والمضطر اليه واجب وضده الواجب ممتنع والتكليف بهما اے بالواجب
والممتنع محال كذا استدلال الامام في المحصول وهو معنى قول صاحب
المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شار فعل وان
شار ترك فكلنا في جواب استدلال المفصلين اننا لانسم ان المكروه عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل في نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى ولا تلحقوا
بأيديكم اے التملكه او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار ما هو اخف عنده
وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب في الامتناع بالسبب
او بالعقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو اے كل واحد

من الايجاب والامتناع بالشرع او احقل من حج لمجانِبِ الفعل والترك
 لا موجب لمجانِبِ الفعل او الترك التزج لا ینافی الاختیار حتی یمتنع التکلیف
 فتأمل فانه دقیق وقالت المعترضة الذاهبون الى ان الاکراه فی غیر الملبی یمنع
 التکلیف فی عین المکره علیه دون نقيضه فی الاستدلال علی نذیهم بان المکره
 اذا اکره علی عین المأمور به كالصلوة مثلاً فالایتنان به ای بالمأمور به لداعی الاکراه
 فان الانسان میل اولاً الى دفع المضار الحیثانیة كالضرب بحبس فالاکراه هو العاقل
 اولاً الى ارادة الفعل دفعا للمضرة وبالنظر الی هذا الباعث یفعل المکره بفعل لا
 لداعی الشرع فلا اخلاص لعدم الامتثال بحکم الشرع فلا یتأثر علیه ای علی
 ایتنان هذا المأمور به فلا یجوز التکلیف به ای بهذا المأمور فانهم بشرطون
 فی المأمور به ان ینکون بحال یتأثر علی فعله بخلاف ما اذا اتی بنقیض
 المکره علیه کما اذا اکره علی ترک الصلوة فالتی بالصلوة فانه ای المکره
 ابلغ فی اجابة داعی الشرع حیث صبر علی التعذیب فی سبیل اللہ
 فیثاب علی هذا التقدير قال برکت الآله آبادی لانه اذا اختلف فی الداعیان
 فیترک مقتضی داعی الاکراه واتی مقتضی داعی الشرع فهو ابلغ فی
 الاجابة لداعی الشرع انتہی قلینا فی جواب استدلال المعترضة
 بما اورده علیہم القاضی ابو بکر الباقی وتلانی ونقله عنه ابن التلمسانی فی شرح
 المعالم بانهم اعترفوا بصحة التکلیف لهذا المکره علیه وصحة التکلیف بالصد
 مقتضی المقدرة علی الصد لان الصد تقا لایكلف العبد الا بعد خلق القدرة
 له عندہم والقدرة علی الشئ عندہم قدرة علی صدہ ای علی

عند ذلك أشي قال قد رقت على ضد المكرة عليه وتدرية على ضد المكرة عليه
 وضد ضد المكرة عليه عين المكرة عليه فصار المكرة عليه معتدورا
 وكل مقدور يرفع التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
 لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكرة عليه غير مقدور بل لعدم
 ترتيب الثواب على اتيانه وشرائطهم كون المأمور به بحال يثاب على فعله
 فلم ان يمينوا كلية قولنا كل مقدور يرفع التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال
 انما لا نسلم ان الايمان بعين المكرة عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا
 انفسهم في سبيل الله لا يقدّمون على الفعل الا لداعي الشرع وانما الاعمال
 بالنيات قال الغزالي في المستصفى الآتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكاة
 مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا مسئلة
 لاحرج في الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى
 لا يستجاء الاوصاف الكمالية التي من جبلتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده
 في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بما يمشق عليهم او شرعا كما هو
 عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اى الحرج
 كله مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدّة وعلى بعضها بالضعف اذا عاجز
 من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام بقدر
 الحرج فلهذا اى لاجل انه لا حرج في الدين والحرج كل مشكك
 لم يجب تنوع من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنيه وعدم كمال
 عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه الباطل الذي لا يجب

شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصور العقل والعتة آفة يوجب خللا
 في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
 كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف اليزودي وفي التحرير العتة اختلاط
 الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا اختصار محجب لتعريفه
 باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
 وكذا سائر اموره واحسن منه ما قيل آفة ناشية عن الذات توجب خللا في
 العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام
 المجانين وحسبنا شرح ناشية عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار عامة
 المتأخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التوقيم ان حكم العتة حكم الصبا
 الا في حق العبادات فانما لم نقطبه الوجوب احتياطاً في وقت الخطاب
 هو البلوغ بخلاف الصبالة وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
 في اصوله مشيراً الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتة غير ملحق بالصبا
 بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العتة
 نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعاً اذا المعتوه لا يقف على عواقب
 الامور كصبي ظهري قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل كما اثر في سقوط
 الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ
 ايضاً كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنوناً لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال
 العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه
 سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن الصبي

في حالتى الحيض والنفس وعدم وجوبه فببطلان محجب ونقله السبب عن أكثر التفات
 لتحقيق الالهيّة والسبب وهو شهو والشهر لانه يجب عليها الفقه بفتدر
 ما فاتهما فكان الماتى به بدلا عن الفات قيل لا يجب وذكر متاحسرا انه
 الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهو والشهر فوجب عند انتفاء
 العذر لا مطلقا ووجب القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو ههنا شهو
 الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظاهر مثلاً على
 من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على ان وجوب
 القضاء بما به وجوب الاداء واما بناء على انه لسبب جديد فانظر اذ لا يستدعى
 وجوباً سابقاً فلا يتوقف وجوبه على وجوب الاداء ويزم على هذا ان لا يسمى
 قضاء لعدم استدراك ما فات من الوجوب واجيب بما يلزم لو انحصر موجب التسمية
 فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انماسمى قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد
 سبب وجوبه ولم يحجب لما نفع قال ابن الهام في التحرير والانتقاء يعنى عدم
 وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء في حالتى الحيض والنفس فليس
 وقال تلميذه ابن ابي رباح في التقرير هو الوجه الذى لا معدل عنه لان
 الاداء حالة الحيض حرام منى عنه فلا يكون واجباً ما موراه للتنا في بينهما ومن هذا
 والبدا علم قال السبب اختلاف نفع لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقاً
 والقضاء بعد زواله واجب اتفاقاً ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في
 الذخائر فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في الغيبة فان قلنا لوجوبه
 عليها نوت القضاء والالتزام الاداء فانه وقت توجه الخطاب والمدحجانه وتعالى

وكون المرض من أسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة تراؤف الآلام والموت
 عجز خالص حقيقة وحكما ليس فيه ثوب القدرة بوجه شرعت العبادات للمريض
 في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المحسوس الطبيعى وعبرة
 بعضهم بهيئة الحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب
 الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يحدث عنها بالذات آفة
 في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان والتغير ان يتخيل صورا
 لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره مثلاً والبطلان المعنى كذا في كشف
 الزودي وفي التقرير شرح التحرير عنه عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج
 عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة غير طبيعية في بدن الانسان ليس بها الافعال الطبيعية
 والفسانية والحيوانية غير سليمة ولبط الكلام فيه يعرف في منه على قدر الملكة
 اى الطاقة حتى شرع له الصلوة قائماً اذا لم يحبزه عن القيام او قاعداً
 اذا محبزه عن القيام او مضطجعا اذا عجز عن القيام والقعود وانتقل الاثر في
 الخطأ مجتهداً حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا ياثم ولو اخطأ
 في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم ويستحق اجرا واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم
 فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء
 الاثم ان العصمة عن الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد
 الى الاثم لا يميل احد الى الاجتهاد ومنذ باب الاجتهاد وفيه حرج
 عظيم وفي النسيان وهو عدم الاستحضار للشيء في وقت حاجته اى حاجته
 استحضاره فمثل هذا النسيان عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان وهو

من حيث اللغة بعيد كما ذكر ابن دقيق السيد وجزم كثير باختلافهما لان اللغة
 لا تفرق بينهما وان فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المذاكرة مع بقاء
 في الحافظة والنيان زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب
 جديد وقيل النيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهو غفلة عما كان مذكورا وما لم يكن
 مذكورا فالنيان اخص منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندى
 شارح البدرج والحق ان النيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى
 تصرف بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النيان كما يعلم الجوع والعطش
 ووجه انتقار الاثم ان الانسان مضطرب في النيان فلو ادعى النيان الى الاثم
 لكان له حرجا وانتقار الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن
 امته الخطايا والنيان وما استكبروا عليه رواه ابن حبان والحق نعم وقال
 صحيح على شرطهما ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومته ناسيا
 اذ ليست في الصوم هيئة مذكرة للصوم والطبع دافع الى الاكل لطول مدة
 الصوم والحكم الدنيوي يوقف عند كون النيان لما هو فيه مع الداعي الى فعل
 ينافية بدون تذكر لما هو فيه دفعا للحرج فلا يفسد به الصوم ولا يلزم منه الاثم
 وخفف في السفر لانه مظنة المشقة فلو شذوفية لكان حرجا فشرعت
 الرباعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين عن عائشة
 رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر
 وزيد في صلوة الحضر وشرع مسواك الحنف للمسافر في السفر الى ثلثة
 ايام ولها كما في صحيح مسلم من حديث شيخ بن هاني قال سالت

عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت آيت عليا فانه كان
يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فائتية فسالته فقال حبل للمقيم
يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن مشروعا للمسافر لثلثة
ايام بل كان مشروعا له كما للمقيم اى يوم وسيله لكان حرجا وثبتت الخصة
اى رخصة السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشروع
في السفر قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضي مدة السفر وهى
ثلثة ايام دفعا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و
اصحابه فانه عليه السلام كان يترخص ويخص المسافرين حين يخرج الى السفر
كما فى الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعاء والعصر
بمكة بالحليفة ركعتين وروى ابن ابي شيبة فى مصنفه ان عليا خرج من بصرة
فصلى الظهر اربعاء ثم قال انا لوجاوزنا هذا الحين لصلينا ركعتين وروى عبد الرزاق
فى مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر الصلوة حين يخرج من
شعب المدينة وان كان القياس ان لا تثبت الرخصة الا بعد تحقق السفر
لان العلة تتم بعد تحقق السفر وحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك
القياس بالسنة ولو اقام المسافر اى نوى الإقامة قبل المدة اى
مدة السفر هو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولزم عليه احكام الإقامة حتى صلى
صلوة المقيم فى الفراغ ولو كانت الإقامة وينتهى فى المفازة التى لا بنيان
فيها مع ان المفازة ليست محل الإقامة لانه اى كونه مقيما و دفع للسفر
قبل تحققه فتدو الإقامة الاولى و دفع السفر دفع لها اى الرخصة الثابتة

لنا انفسا اى اهلية التصرف واهلية ملك اليد انما يكون بالاهلية للتكلم
 اے كون الانسان اهل لان يتكلم لان التصرف كلام محتب جعل سببا لحكم
 كالقول بالايجاب والقبول والاقرار واعتبار الكلام لصدوره عن الابل
 والذمة اے كون الانسان اهل للذمة وهى كون الانسان صالحا لان
 يخاطب بالاحكام والاولى اے اهلية التكلم بالعقل فان اعقل اذا كان
 سالما عن الآفة يكون صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ويفعل بمقتضاه وليقصد
 به الايجاب على نفسه وعلى غيره وهو اے اعقل لا يختل بالرق ولذا اے
 عدم اختلال اعقل بالرق كانت رواية اے رواية العبد ملزمة
 العمل للخلق وقبلت اخباراته فى الديانات نحو الهدايا وطهارة الممار ونجاتها
 وشهادة فى هلال رمضان فلو كان فى عقله اختلال كيف تكون رواية ملزمة
 العمل للخلق وكيف تقبل اخباراته فى الديانات وشهادة فى هلال رمضان
 والثانية اے اهلية الذمة باهلية الايجاب عليه اے على العبد والاستيجاب
 له اے للعبد ولتحققها اے لتحقيق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب فى
 العبد خو طب العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم ونحوها ويصح اقراره
 اى اقرار العبد بالحدود والقصاص يعنى اذا اقر العبد بشئ يوجب
 الحد يصح اقراره ويحرم الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح
 اقراره وليقتض منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى لو اخذ به بعد العتق
 ولم يصح ان يتصرف المولى فى ذمة العبد بان يشترى شيئا على ان ائتمن
 فى ذمة العبد كما لا يصح التصرف فى ذمة الاجنبى بان يشترى احد شيئا

قد وثق بحقوقه
 بخلاف اى
 عارضى عند
 عدم كفاية
 فى شئ من
 مقتضى
 بخلاف اجاب
 افعال الابدان
 والله اعلم

على ان الثمن في ذمة الاجبني لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت
 الذمة مملوكة للمولى يصح تصرف المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان
 يستر من المودع مالا او دعه العبد عنده ما ذونا كان العبد او محجورا كذا في
 عامة مشروح الجاح مع الصغير وصحة اقرار المولى على العبد بدين للملك
 مالية العبد لا للملك ذمة العبد بسبيل انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت
 صحة باعتبار الملك في الذمة وهي متسعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد
 على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو كقرار الوارث على مورثه بالدين
 فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة للوارث لان موجب اقراره
 استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى استحقاق مالية الرقبة
 والكسب فيصح فافترار المولى على عبده اقراره على نفسه بالحقيقة فلا
 يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بسبيل انه لو اقر
 على العبد بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه
 كما لا يصح على الاجبني لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة
 له لا باعتبار ان ذمة العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد لو اخذ بهذا الدين بعد
 العتق ولو لم تكن الدين واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا
 نقول انما لو اخذ بهذا الدين بعد العتق لان مالية رقبة صارت مشغولة بالدين
 وقد اتمها المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق
 سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر
 اذا عتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف

اليه ماله الرقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا كذا في كشف البردوى وما كان
يردان العبد منع عن التصرف فلو كان اهلالة لما منع عنه احباب عنه لقوله وانما
الحبس اى المنع للعبد عن التصرف مع قيام الالهية بحق المولى في
رقبة العبد لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بماله الرقبة والكسب استيفاء
وماله الرقبة والكسب ملك لمولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا
اذن فقد رخص بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غير اذنه صارت الرقبة مأكلة في الدين اذا وجب في ذمة فلا يقدر المولى
على الاستخذاء فمقتضى المولى به انتفى فاذا نهى اى فاذن المولى للعبد
فك الحسب الثابت بالرق اى ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
ورفع المانع عن التصرف حكماً واثبت اليد له في كسبه لا اثبات الاهلية
اى الالهية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلاً للتصرف و
امتناع التصرف عنه لما لم يمنع المانع الا حق المولى فاذن رفع للمانع
لا اثبات الالهية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس
باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلاً للتصرف في المال
لكان اهلاً للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
اى للملك اذا شئى يملك بالبيع والشر والهب وغيره من التصرفات في سبب
عنه اى عن الملك اذ الملك يبيع التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك
الغيب والتصرف شرع حكمه وهو الملك لا لذاته فلا يفصل عنه فاذا لم يكن العبد
اهلاً للملك الذى هو المقصود من التصرف لم يكن اهلاً للتصرف فلا محالة اذا

كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك قيل في وجه الملازمة ان كون التصرف
 سببا للملك وسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ وجود الشيء
 يستلزم وجود سببه وسببه واللازم وهو اهلية العبد للملك باطل
 اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال اصلا وكل
 ما في يده فهو ملك سيده فكذا المملوك ومثبت ان العبد ليس باهل للتصرف
 واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد اى لا استحقاق اليد
 والكيته لان اليد اى ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا على
 شيء بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
 وقد انتفيا وقد عدم الامران اعنى ملك الرقبة والتصرف في حق العبد
 اذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه لغيره لاجل الاذن واقفا للمولى
 بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تملك او تملك فانه اذا اشترى
 شيئا كان تملكه كذلك اشى والمملك يثبت للمولى بلا خلاف والتملك يقع
 له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك ايضا للمولى
 ولا يخفى لقول من قال التصرف يقع له وحكم يثبت للمولى لانا لا نعقل من
 قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوم مع الحكم له لان العقد كلام
 موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا اخذ اسم
 التصرف من كناية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى
 الحكم لا محالة كذا في كشف البزوى فقلنا في جواب استدلال الشافعية
 بان سببية التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية

الملك هذا الاقتصار بوجوده في العبد والتخلف أي تخلف اهلية الملك
عن اهلية التصرف في العبد لما منع بمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون
رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم مقتضى اسئس تخلف اهلية الملك
عن اهلية التصرف لعدم مقتضى ليقض اهلية الملك وهو اهلية التصرف فالملام
بين احراز الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك عند
ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوعة وايضا لان سلم الملازمة
بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية التصرف مسببة
عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف كما ان الملك سبب
للتصرف اذ لا تتم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية التصرف سبب غير اهلية
الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بركت الاله آبادي
قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ويجوز تعدد
الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شرح آخرون لكن
يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب
لا اهلية التصرف انتهى منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم يكن
اهلا للتصرف لم يكن اهلا للسيد المثبتة بقوله لان السيد انما يستفاد بملك الرقبة
والتصرف باننا لانسلم ان ملك السيد لا يستفاد الا بملك الرقبة والتصرف
يجوز تعدد الاسباب لملك السيد لكن لا يصح هذا الا اذا فتر المصنف اعني
لفظ الملك قبل التصرف في قوله لا اهلية التصرف انتهى وفي التحرير والتقرير
وكون ملك التصرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك

له قد اخلف المانع
اه فاعلم ان لزوم
انما هو عند ارتفاع
المانع والمانع وجوده
فلا يراه من جهة وجوده
فقد وجد في جوابي
فقد وجد في جوابي
لا فم ان ملك التصرف
لا يستفاد الا من ملك الرقبة
لان تعدد الاسباب ممنوع

الرقبة وسيلة اليه اى الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم ملكه اى الرقبة عدم المقصود ويجوز ان لا سبب لملك التصرف اخته ما فى التقرير وذكر التقا زانى فى التلويح وحاصل الجواب ان المقصود الاهل من التصرفات ملك السيد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع انتهى فرع المسئلة وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف ومالكية السيد خلافه للشافعى لو اذن له اى للعبد المولى فى نوع من التجارة كان له اى للعبد التصرف مطلقا اى فى الوارع التجارة كلها عند علمائنا الثلاثة لوجود ذلك الحجر المانع من التصرف باهلية فلغى التقييد اى لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت حقه فى الخدمة وفى برابر رقبة عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد المماذون المديون اذا اذن عندنا فك الحجر لاثبات للاهلية واهلية التصرف قد كان فى العبد من نفسه وانما يتصرف باهلية فاذن المولى فى نوع من التجارة رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له التصرف فى كل نوع من التجارة باهلية وتقييد المولى بنوع واحد لغيره لا اثر له وقال زفر والشافعى لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له فى نوع بل ينقص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتخصيص لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة

له في مكان لا يملكه
عند علمائنا الثلاثة لوجود
ذلك الحجر المانع من التصرف
باهلية فلغى التقييد اى
لما اذن المولى عبده للتجارة
يفوت حقه فى الخدمة وفى
ابراز رقبة عن الدين حتى
يجب اداء الدين على العبد
المماذون المديون اذا اذن
عندنا فك الحجر لاثبات
للاهلية واهلية التصرف
قد كان فى العبد من نفسه
وانما يتصرف باهلية فاذن
المولى فى نوع من التجارة
رفع للمانع وهو حق المولى
المذكور واذا ارتفع المانع
عن التصرف جاز له التصرف
فى كل نوع من التجارة
باهلية وتقييد المولى
بنوع واحد لغيره لا اثر له
وقال زفر والشافعى لا
يجوز للعبد التصرف
مطلقا بسبب اذن المولى
له فى نوع بل ينقص
الاذن بنوع اذن المولى
للعبد فيه ولا يثبت له
عموم التصرف الا
بالتخصيص لان
تصرفه لما كان
بطريق النيابة
عنه كان كالوكيل
صار مقصورا على
ما اذن فيه لان
النيابة

لا يثبت بدون اذن الاصيل فثبتت يدك اى يد العبد الماذون على كسبه
 اے على ما حصل من كسب العبد عند علمائنا الشافعية لانه يتصرف لنفسه بطريق
 الاصله عندنا كالمكاتب فانه يملك مكاسبه والعنق بين الماذون
 والمكاتب ان المولى انما يملك حجره اے حجر العبد الماذون دون
 حجر العبد المكاتب بعد الكتابة لان ذلك حجره اى حجر العبد الماذون عن التصرف
 بالاذن بلا عوض فلا يكون لازماً فيكون ملك حجره كالهبة يصح
 الرجوع عن ملك حجره كما يصح الرجوع عن الهبة وانما لا يصح الرجوع عن الهبة
 في بعض الصور بحقيقة المعاوضة او شبهتها كما في الزوجية والقرابة او عدم
 المحل كما في الهلاك او انتقار المتعاقدين كما في موت احدهما او اختلاط
 الموهوب بغيره كما في الزيادة بخلاف الكتابة فانها رجوع فتكون لازمة
 فهو اے الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدراً ويجوز في المصدر التذكير
 والثابث كالبيع اے لا يصح الرجوع عن الكتابة وفسخها كما لا يصح الرجوع
 عن البيع واقالة بدون الرضا ثم اعلم ان لما نحن في ثبوت الملك للمولى
 طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداءً والعبد
 مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دأب بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
 كان واقفاله كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل ثابتاً عن المولى
 بل هو عامل لنفسه فكذا هنا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكماً للتصرف
 لانه يتعد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهل للملك تعذر الايقاع
 له فاستحق المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الاخلافة عن العبد لان المولى

اقرب الناس الى العبد بقيام ملك في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
دين العبد المستغرق لما له يمنح ملك المولى في كسبه لان المولى انما
تلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك كسابه
بسبب ملكه في رقبة العبد كذا في كشف البرودي ومختار فخر
الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التتبع والتوضيح وابن الهمام في
التحرير هو الطريق الثاني **مسئلة الموت** فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة وهذا عند اهل السنة كما في كشف البرودي وفي التقرير عندي الى
اهل السنة قيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة ومعنى الخلق في الآية
التقرير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح
بالبدن ومفارقة وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم لا سال
التكليف ومناف لا الهية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون الموت
مسقطا للتكليف في الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت محقق التحبب اللازم الذي لا يرجي
زواله ولا عجز فوقه او العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز
ينسب في الاختيار ففات الغرض ونفوات الغرض وهو الايتان عن اختيار
قلنا ان الزكاة يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداها من التركة
خلافا للشافعي رحمه الله تعالى بناء على ان افضل هو المقصود في حقوق الدنيا

الحق قول الموت
بأنه هو الموت عدم
الحيوة في عالم الحقيقة بها
الحيوة في عالم الدنيا
وهو خلق في الدنيا
وعدم في الحقيقة
وهو الذي لا يمتنع
في الدنيا والآخرة

عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو طفر المصدق
على الزكاة كان له ان ياخذ مقدار الزكاة وسقط الزكاة عنده كما في دين عباد
وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكاة ومثل حكم الزكاة حكم سائر
العبادات كالصلوة والصوم والحج وغير باقي السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت لمحق بالآثام
في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما الحاجة لنفسه او الحاجة غيره واثم
الثاني اعني ما شرع على الميت لحاجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة الميت
الا ما كان متعلقا بعين ولا يكون ديناً فانه يبقى بهتاً وتلك
العين كالنوح اثم والغصوب فانها متعلقان بعين الشئ المودع والمنفعة
فلمودع والمنغصوب منه ان ياخذ الوديعة والشئ المنغصوب من ورثة المودع
والغاصب كما ياخذ انهما منهما في حال حيوتهما اذ المقصود في حقوق العباد
هو المال لا الفعل والفعل تيج حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك
بقي حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده لحصول
المقصود وان فات الفعل لم يمت وما كان متعلقاً بالذمة فلا يخلو من ان يكون
وجوبه لطريق الصلة كالنفقة او لم يكن وجوبه لطريق الصلة كالديون الوجبة
بالعاقبة فما كان وجوبه لطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصى به فيبقى
من التثالث ما كان لا لطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق فان الرق يرفع زواله بالاعتاق غالباً لانه مندوب

اليه والموت لا يرجي زواله عادة وان احتل ذلك لطريق الكرامة والمعجزة
كما كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام لطريق المعجزة فلما لم يحتل
ذمة العبد الدين بدون انضمام مائة الرقية والمكسب اليها لضعفها لا
تحملة ذمة الميت بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمة بمال تركه
وهو المراد من قوله او بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال
محل الاستيقار الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى
ذمة الميت لان الكفالة ضم ذمة في المطالبة كالديون فالدائن
ياخذ الديون من مال تركه او يطالب الكفيل بها والوصايا فالوصي له
ياخذ الوصية من ثلث مال تركه والبتحين فيجوز للميت من مال تركه
لكن التجهيز يقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء
هذا القسم شرطاً بانضمام مال او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا يصح
الكفالة بما عليه اے على الميت من الدين بعد الموت اذا مات مفلساً
بدون كفيل قبل الموت عندا بيمينه لانها اے الكفالة عبارة عن
ضم الذمة اے ذمة الكفيل الى الذمة اے ذمة الاصيل في المطالبة
بما على الاصيل كما هو الاصح على ما في النهاية لانه اصل الدين كما
قبل وعسرى اے الشافعي بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل
كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت الذي هو الاصيل
بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال ليوثر الوارث او الوصي
بالاداء منه ولا كفيل لطالب به كذا في كشف البرودي فلا يصح في

المطالبة فلا كفالة وعندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
 بقصر الكفالة من الميت وإن لم يخلف مالا ولا كفيلًا وبه أي بذهب
 صاحبيه قالت الائمة الثلاثة يعني مالكًا والشافعي وأحمد بل عنه ابن قدامة
 إلى أكثر أهل العلم كذا ذكر ابن أبي رباح في التقريب لمحمد بن جابر كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأنى بميت
 فقال عليه دين قالوا نعم دينار إن قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة
 الأضارء هما عليّ يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رواه أبو داود والنسائي ولأن الدين واجب عليه بعد موته وإن الموت
 لم يشرع مبطلًا للمحقق الواجبة عليه ولا مبررًا عنها فلا يبطل للدين الواجب
 على الميت ولا يبرء الميت عنه إلا ترمي لو خلف كفيلًا به ثم كفل به
 الشان بعد موته صح ولو كان موته مفلسًا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت
 الكفالة بعد الموت وإن كان به كفيلًا لأن برارة الأصيل توجب برارة الكفيل
 ولا تترى أن الميت أهل لوجوب الدين عليه ابتداءً فإنه لو حضر في الطريق
 فمُت في مال أو لسان بعد موته يجب الصمان عليه فسلان يهتق عليه الدين
 الواجب في حياة أوله فنثبت من الدين باق في الذمة بعد الموت
 وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بأنه مطالب حقًا للمدعي كذا في كشف
 البرودي ولذا إن لم يعدم كونه الموت مبررًا يطالب الميت
 به أي بما عليه من الدين في الآخرة إجماعًا وعدم كونه الموت
 مبررًا يصح التبرع بالأداء يعني لو تبرع أحد عن الميت بأداء الدين

هذا قوله حديث جابر بن
 ادع جابر كان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات
 وعليه دين فأنى بميت
 فقال عليه دين قالوا نعم
 دينار إن قال صلوا على
 صاحبكم فقال أبو قتادة
 الأضارء هما عليّ يا رسول
 الله فصلى عليه رسول الله
 صلى الله عليه وسلم رواه أبو داود
 والنسائي كذا في التقريب
 برارة

وغيره بان هما على محمل كلاً من انتشار الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد
سواء وهى واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به فى خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما فى لفظ جابر لاحد باسناد حسن فتحملها البوقمادة فاتيانه فقال
الديناران على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم
وبرئى منها الميت قال نعم فصله عليه وما فى صحيح البخارى عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثلاثة اى جبازة ثلاثة فقال بل عليه
دين قالوا ثلثة ومانير قال بل ترك شيئاً قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال البوقمادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصله عليه وايضا ينفى كونه
عدة واقرار بكفالة سابقة ما فى رواية فى صحيح ابن حبان فقال البوقمادة
انا كفل به قال بالوفاء فصله عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر
درهما اوسبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوى قول ابى يوسف فانه لا يشترط
قبول المكفول له فى المجلس ومن ثم انفت به بعض المشايخ انتهى ولعل
قوله فيه ما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال واورد
المصنف فى الحاشية على اكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما ينافى العدة
ينافى الكفالة لعدم برائة المكفول عنه فى الكفالة وهو دارد على ما شك بلفظ
جابر لاحد وما لفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا انتمه رافعا لاحتمال الاقرار
وذكر المصنف فى الحاشية وفى كونه اى كون لفظ رواية ابن حبان انا
اكفل به منافيا للوعد كما فى التقرير نظره بحواجز المبالغة فى وفاء الوعد
كما هو المتعارف والمطالبة الاخرية الى مطالبته الدائن من المديون

الحق في رواية جابر
ابن حبان فقال
بالبوقمادة
فاتيانه فقال
الديناران على
فقال رسول الله
صلى الله عليه
وسلم قد اوفى
الله الغريم
وبرئى منها
الميت قال نعم
فصله عليه
وما فى صحيح
البخارى عن
سلمة بن الاكوع
من حديثه قال
ثم اتى بثلاثة
اى جبازة
ثلاثة فقال
بل عليه
دين قالوا
ثلثة ومانير
قال بل ترك
شيئاً قالوا
لا قال صلوا
على صاحبكم
قال البوقمادة
صل عليه يا
رسول الله
وعلى دينه
فصله عليه
وايضا ينفى
كونه عدة
واقرار
بكفالة سابقة
ما فى رواية
فى صحيح
ابن حبان
فقال
البوقمادة
انا كفل
به قال
بالوفاء
فصله
عليه
صلى
الله
عليه
وسلم
وكان
عليه
ثمانية
عشر
درهما
او سبعة
عشر
درهما
ثم هذا
الحديث
يقوى
قول
ابى
يوسف
فانه
لا
يشترط
قبول
المكفول
له
فى
المجلس
ومن
ثم
انفت
به
بعض
المشايخ
انتهى
ولعل
قوله
فيه
ما
فيه
اشارة
الى
ما
ذكره
ابن
امير
الحاج
من
الاشكال
واورد
المصنف
فى
الحاشية
على
اكل
بلفظ
جابر
للحاكم
بان
ظاهره
كما
ينافى
العدة
ينافى
الكفالة
لعدم
برائة
المكفول
عنه
فى
الكفالة
وهو
دارد
على
ما
شك
بلفظ
جابر
لاحد
وما
لفظ
سلمة
بن
الأكوع
على
دينه
فلا
انتمه
رافعا
لاحتمال
الاقرار
وذكر
المصنف
فى
الحاشية
وفى
كونه
اى
كون
لفظ
رواية
ابن
حبان
انا
اكفل
به
منافيا
للوعد
كما
فى
التقرير
نظره
بحواجز
المبالغة
فى
وفاء
الوعد
كما
هو
المتعارف

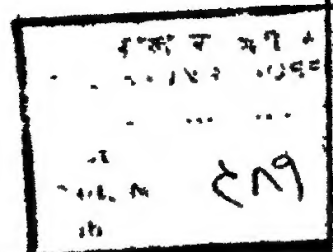
في الآخرة باعتبار الاتم اى اثم المديون وراجعة اليه لا تقتضى هذه
 المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر بال فالذمة يتقوى
 به لكونه محل الاستيقار بدليل ان المخصوب منه اذا سرق المخصوب من
 الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة الاحشروية باعتبار
 الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاحشروية على
 بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبذرع اذا ادى المتبرع
 لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن لبقاء الدين سنة
 ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط في حقه وان كان باقيا في حق
 صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر
 فان السقوط اى سقوط الدين عن المديون بالموته ضرورة فوت المحل
 وهو المديون اى لا الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيقدر بقدر فوت
 المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون دون في حق من له
 الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لامن جهة المديون بقصص الكفالة وادار
 المتبرع تلا في جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوة لم يبر
 المديون مؤديا بل يبر كما لو ابره رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي
 ابني زيد وكشف البرودي وقلوب ربح التفتازاني وتحرير ابن الحمام وتقرير ابن
 امير الحاج وغيرهم من مصنفات العلماء الاعلام والحمد لعلم بحقيقة المرام

خاتمة الطبع

الحمد لله الواحد الجبار والصلوة والسلام على رسوله المختار وعلى
آله الأبرار وأصحابه الأخيار **و بعد** فإن هذا الشرح الذي ألفه الفضل
الرجل والعلامة الأفاضل للعلامة بشير الدين القنوجي رحمه الله وسماه
كشف البهم متناً في المسئلة وهو متن متين في علم الأصول وكاف في شأه للطلبة
والعلماء القبول فإنه قد طبع فيما قبل مما لا غلاط ولعمري حال حال التصحيح
ولعمري قصد في دالي تنقيحه فشمت عن ساق الجدل طبعه لم آل جهد في
التصحيح وبالغت في تهذيبه والتوضيح فجاء بحمد الله كما ترى في وقت
النواظر وسير الخواطر ومع ذلك ان يطلع احد على الخطاء والمسئول
منه العفو والعطاء المرجو من الناظرين ان لا ينسوني في الدعاء

وانا
خادم العلماء

محمد عبد الواحد غفر له الصمد



[illegible]

To: www.al-mostafa.com